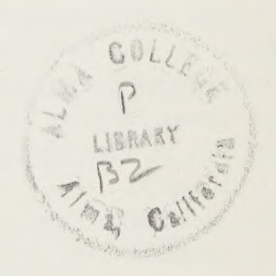
Biblische Zeitschrift

herausgegeben von

Dr. Vinzenz Hamp
Professor der alttestamentlichen Exegese
an der Universität in München

Dr. Rudolf Schnackenburg
Professor der neutestamentlichen Exegese
an der Universität in Würzburg

Neue Folge | 1957 | Jahrgang 1



VERLAG FERDINAND SCHÖNINGH PADERBORN

INHALT

KLEINERE BEITRÄGE

BERICHTE

UMSCHAU UND KRITIK

Alttestamentliche Rezensionen

Neutestamentliche Rezensionen

ABKÜRZUNGEN

A. Biblische Bücher

AT = Altes Testament (OT = Old Testament); atl = alttestamentlich

Gn	Ri (Idc)	Neh	Spr (Prv)	Jer	Joel	Hab
Ex	Ruth	Tob	Prd (Koh, Eccle)	Klgl (Lam)	Am	Soph
Lv	1 2 Sm	Jdt	Hl (Ct)	Bar	Abd	Agg
Nm	3, 4 Kg (Rg)	Est	Weish (Sap)	Ez	Jon	Zach
Dt	Chr (Par)	Job	Sir (Eccli)	Dn	Mich	Mal
Jos	Esr	Ps	Is	Os	Nah	Makk

NT = Neues Testament; ntl = neutestamentlich

Mt	Joh	Kor (Cor)	Phil	Tim	Hebr	Joh
Mk (Mc)	Apg (Act)	Gal	Kol (Col)	Tit	Jak (Jac)	Jud
Lk (Lc)	Röm (Rom)	Eph	Thess	Phm	Petr	Apk (Apc)

Ev Evv = Evangelium. Evangelien; Syn = Synoptiker. syn = synoptisch; Par = syn Parallelen; pln = paulinisch; joh = johanneisch

B. Zeitschriften etc.

AbhTANT = Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testamentes
AlLov = Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia
AJA = American Journal of Archaeology
AtlAbh = Alttestamentliche Abhandlungen
BA = The Biblical Archaeologist
BASOR = The Bulletin of the American Schools of Oriental Research
BBB = Bonner Biblische Beiträge
Bib = Biblica
BWAT = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament
BWANT = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
ByZ = Byzantinische Zeitschrift
BZ = Biblische Zeitschrift
CBQ = The Catholic Biblical Quarterly
ConiNT = Coniectanea Neotestamentica
DLZ = Deutsche Literaturzeitung
EstBib = Estudios Biblicos
ETLov = Ephemerides Theologicae Lovanienses
EvT = Evangelische Theologie
ExpTim = The Expository Times
GGA = Göttingische Gelehrte Anzeigen
HarvTR = The Harvard Theological Review
HUCA = The Hebrew Union College Annual
IZBG = Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete
JBL = Journal of Biblical Literature
JJS = Journal of Jewish Studies
JQR = Jewish Quarterly Review
JTS = Journal of Theological Studies
MüTZ = Münchener Theologische Zeitschrift
NT = Novum Testamentum
NtlAbh = Neutestamentliche Abhandlungen
NTS = New Testament Studies
OLZ = Orientalistische Literaturzeitung
Or = Orientalia
OrChr = Oriens Christianus
OrChrPer = Orientalia Christiana Periodica
OTS = Oudtestamentische Studien
PEQ = The Palestine Exploration Quarterly
RA = Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale
RAC = Reallexikon für Antike und Christentum
RB = Revue Biblique
RBén = Revue Bénédictine
RechScRel = Recherches de Science Religieuse
RHE = Revue de l'Histoire Ecclésiastique
RHPhilRel = Revue d'Histoire et de Philosophie Relig.
RHR = Revue de l'Histoire des Religions
RScPhilT = Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques
RScRel = Revue des Sciences Religieuses
RTPhil = Revue de Théologie et de Philosophie
SCat = Studia Catholica
ST = Studia Theologica
TGl = Theologie und Glaube
TLZ = Theologische Literaturzeitung
TQ = Theologische Quartalschrift
TRev = Theologische Revue
TrTZ = Trierer Theologische Zeitschrift
TRu = Theologische Rundschau
TWNT = Theologisches Wörterbuch zum NT.
TZBas = Theologische Zeitschrift. Basel
VD = Verbum Domini
VigChr = Vigiliae Christianae
VT = Vetus Testamentum
WO = Die Welt des Orients
ZA = Zeitschrift für Assyriologie
ZAW = Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZDPV = Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins
ZKT = Zeitschrift für katholische Theologie
ZNW = Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft
ZRelGg = Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte
ZTK = Zeitschrift für Theologie und Kirche

Biblische Zeitschrift / Verlag Ferdinand Schöningh Paderborn

Zum Geleit

Die „Biblische Zeitschrift“ tritt zum dritten Male ihren Weg in die wissenschaftliche und in die für das heilige Wort der Bibel interessierte Welt an. Sie tat es zum erstenmal, als sie im Jahre 1903 in einem mutigen Unternehmen von dem noch lebenden *Johann Goettsberger* und dem im Jahre 1945 verstorbenen *Joseph Sickenberger* begründet wurde. Als sie in den wirtschaftlich schwierigen Zeiten nach dem ersten Weltkrieg eine Unterbrechung erlitten hatte, begannen im Jahre 1931 der 1938 verstorbene Alttestamentler *Bernhard Walde* und ich, damals Professor der Exegese des Neuen Testaments an der Hochschule in Passau, nach Überwindung großer Schwierigkeiten das Werk von neuem. Die der Publizistik der Kirche nicht günstige Einstellung des bald herrschenden Nationalsozialismus und der zweite Weltkrieg haben nach nicht langer Lebensdauer im Jahre 1939 nochmals das Ende der Zeitschrift herbeigeführt.

Das Werk der Biblischen Zeitschrift, die Anregung, die sie der Forschung gab, besonders der unterrichtende und sichtende Überblick, den sie über die gesamte internationale Literatur in ihren vierteljährigen Literaturberichten gab, sind in der Erinnerung geblieben. So ist es zu begrüßen, daß jetzt neue Forscher die Segel nochmals aufziehen, um die Zeitschrift von neuem für eine Fahrt in eine, so wünschen wir, längere und größere Zukunft frei und rüstig zu machen.

Von den Kapitänen der früheren, durch die Stürme einer ungünstigen Zeit hart gewordenen Fahrten leben noch zwei: Johann Goettsberger und ich. Unsere Freude ist besonders groß. Ich gebe der Zeitschrift meine besten Wünsche und meinen Segen, den Herausgebern und Mitarbeitern meine herzlichste Ermutigung auf den neuen Weg mit.

Die Biblische Zeitschrift hat während der beiden verflossenen Perioden ihres Bestehens ihr Werk in einer Zeit getan, die durch eine besondere Fülle und reiche Ernte der geschichtlichen — der sprachgeschichtlichen, religionsgeschichtlichen und kulturgeschichtlichen — Forschungen gekennzeichnet war. Diese Forschungen haben neue und ausgeweitete Einsichten in die Umwelt des Bodens ergeben, auf dem die beiden Testamente entstanden sind. Durch die neuen Funde wichtiger Dokumente haben diese Forschungen neuen Stoff und ungeahnte Anregung erhalten.

Die Exegese ist Geschichtswissenschaft und Sprachwissenschaft. Je mehr es der Forschung gelingt, die Worte zu erklären und in ihrem ursprünglichen und damaligen Sinn zum neuen Sprechen zu bringen, je mehr es ihr gelingt, die Umwelt, aus der das Wort des menschlichen Autors zu verstehen ist, aufzuhellen und sichtbar zu machen, desto klarer wird das Gotteswort auch in seinem *ewigen* Sinn deutlich werden, desto tiefer hinab werden sich die Schächte öffnen, aus denen das Wort in seinem ursprünglichen Sprechenwollen vernommen werden soll, desto deutlicher wird alles das Wort Umklingende und Umgreifende vernehmbar werden, mit dem es einst aus Geist und Herz der inspirierten Autoren hervortrat. Die literarische Form wird um so erkennbarer, sprechender, je mehr die literarischen Formen der damaligen Zeit ihrer Erkenntnis dienen. In allen diesen Hinsichten Dienerin der Wissenschaft des heiligen Gotteswortes zu sein, war eine schöne Aufgabe der Biblischen Zeitschrift. Es wird ihre Aufgabe auch in der neuen Zukunft sein.

Das Wort, um dessen Sinn sich die Exegese bemüht, ist nicht bloß Menschenwort, nicht bloß Wort von individuellen, im geistigen Zeitgefüge und Zeiteinfluß stehenden Autoren, sondern es ist Wort von Gott „zu vielen Malen und in vielen Weisen“ und zuletzt „durch den Sohn“ zu uns gesprochen (Hebr 1, 1). Es ist, wie es der Heilige Vater in seiner Bibelenzyklika sagt, ein Brief Gottes an die Menschen. Die Exegese ist auch Theologie, weil das Wort, das sie erklärt, ϑεοῦ λόγος ist.

Es ist erfreulich, festzustellen, daß das eine wachsende Erkenntnis unserer Exegeten geworden ist, eine Aufgabe, der die Exegese der letzten Jahrzehnte immer mehr ihre Kräfte zuwendet, eine Wegrichtung, die sie ihrer Forschung in vornehmlicher Beschäftigung gibt. Es ist die Erkenntnis, daß die Exegese ein Weg zur Erfassung dessen sein muß, was uns in seinem heiligen geschenkten Wort Gott sagen will, und daß sie letzthin, wie alle Theologie, dahin führen muß, daß wir das Wort Gottes stets noch genauer vernehmen. Es wird der Erkenntnis des forschenden Exegeten eine Bereicherung und Befruchtung sein, das Wort der Tradition, die die andere Quelle des Gotteswortes ist, und das kirchliche Lehramt, dem Gott sein Wort anvertraut hat, immer mitzuhören.

Die biblische Wissenschaft dient der Erkenntnis des Schriftwortes. Es gibt keine Wissenschaft, die bei aller streng bewahrten Wissenschaftlichkeit und gerade durch sie über ihr Erkenntnisziel hinaus nicht auch von selbst das Leben befruchtete und dem Leben diente. Es gibt keine Erkenntnis der Offenbarung, die nicht jeden neu hinzugewonnenen Lichtstrahl auf Christus würfe, daß wir Ihn noch immer

mehr erkennen und von Ihm „ergriffen werden" (Phil 3, 12). Alles Gnadenvolle, auch das biblische Gotteswort, ist uns für unser menschliches Aufnehmen und unser Bemühen darum gegeben worden. Das Anliegen der biblischen Exegese ist daher nicht bloß etwa eines einer in sich abgeschlossenen exegetischen Wissenschaft, sondern wissenschaftliche Erkenntnis der Bibel im ganzen Umfang ihrer Fragen und Antworten soll dem Priester und Christen überhaupt Reichtum seiner immer größer werdenden Gottes- und Christuserkenntnis sein. Ich möchte daher wünschen, daß die Biblische Zeitschrift auch zu den Priestern der Seelsorge und zu vielen Laien, die religiöse Bildung suchen, den Weg finde und in der wachsenden Erkenntnis die wachsende Liebe zum Gotteswort der heiligen Schriften wecke. Es tut uns nichts so not, als das immer noch verstehendere und liebendere Lesen und Studieren des „Briefes Gottes".

Möge die Biblische Zeitschrift im neuen Gewand, in der neuen Form und unter den neuen Herausgebern ihre große und bedeutende Sendung erfüllen können! Die Exegeten mögen die Kraft, den Fleiß und den Scharfsinn ihrer Forschung geben, daß das neu unternommene Werk zu drittem Wuchs stark emporwachse! Die Wissenschaft, die Katholiken und alle Freunde der Bibel freuen sich darauf.

Augsburg, den 13. November 1956

† Dr. Joseph Freundorfer
Bischof von Augsburg

Vorwort der Herausgeber

Nach dem bischöflichen Geleitwort, das auch die Fahrt der BZ durch die Stürme der Zeit schildert, sehen es die jetzigen Herausgeber zunächst als ihre Pflicht an, ihren Vorgängern, die mit unermüdlichem wissenschaftlichem Eifer und selbstloser Hingabe ihre Kräfte in den Dienst der Zeitschrift stellten, aufrichtigen Dank zu sagen. Prof. Walde ist leider allzufrüh (1938) heimgegangen (Nachruf von J. Freundorfer BZ 24 [1938/39] 3. Heft S. I—III); Geheimrat Sickenberger starb im Unglücksjahr 1945. Um so größer ist unsere Freude, noch dem Begründer der Zeitschrift, Herrn Geheimrat J. Goettsberger, zu seinem 83. Geburtstag (31. 12. 56) ehrerbietige Grüße und Glückwünsche entbieten zu können. Sr. Exz. Bischof Freundorfer sei auch an dieser Stelle für sein warmes Interesse an der Neugründung gedankt!

An der Verzögerung des Wiedererscheinens sind vielleicht in erster Linie personelle Gründe schuld. Die alte Garde katholischer Exegeten in Deutschland war betrüblich stark gelichtet; junge Kräfte litten unter den Einschränkungen der Kriegs- und Nachkriegszeit und mußten sich in ihr Fach, um die besten Jahre verspätet, erst einarbeiten. Aber auch die finanziellen Schwierigkeiten waren zunächst noch unüberwindlich. Der Schöningh-Verlag war ausgebombt und rang um den Neuaufbau; kirchliche Mittel standen nicht zur Verfügung. Erst durch die großmütige Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft wurde das Wiedererscheinen ermöglicht. Dafür sei ihr von der Schriftleitung und dem Verlag, zugleich im Namen aller interessierten Leser und Mitarbeiter, geziemend gedankt!

Der Name der BZ verpflichtet uns, sie im gleichen Geist fortzuführen; doch möchten wir ihr mit der Neuen Folge eine etwas andere Gestalt geben. Der Nachdruck soll auf größere, in den theologischen Raum vorstoßende Arbeiten gelegt werden, ohne die kleinen Beiträge, die auf einzelne Stellen neues Licht werfen können, zu vernachlässigen. Dafür erschien es geraten, vorerst jährlich nur zwei, aber größere Hefte herauszugeben. Statt der „bibliographischen Notizen" der alten BZ, die wegen ihrer Reichhaltigkeit geschätzt waren, jetzt aber anderweitig genügend geboten werden, soll eine Sparte „Umschau und Kritik" Übersichten über wichtige Teilgebiete und Einzelrezensionen ausgewählter Neuerscheinungen aufnehmen. Neben der

für die Wissenschaft unentbehrlichen Kritik bleibt aber unser Hauptziel, positiv das Verständnis der Heiligen Schrift und die Liebe zum Worte Gottes zu fördern. So hoffen wir, daß die Neue Folge der BZ alte Freunde wiederfindet und auch noch manche neue dazugewinnt. „Semen est Verbum Dei." „Itaque neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat, Deus."

München und Bamberg, zum 1. Januar 1957

Die Schriftleitung:
Vinzenz Hamp
Rudolf Schnackenburg

Über Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments

Von Heinrich Schlier, Bonn

Das Verständnis dessen, was eine Theologie des Neuen Testaments bzw. eine Biblische Theologie sein soll, hat sich im Laufe ihrer zweihundertundfünfzigjährigen Geschichte oft gewandelt. Auch heute ist man sich darüber nicht einig[1], obwohl die Intensität der Arbeit auf diesem Gebiet groß ist, wie eine Reihe von Gesamtdarstellungen und unzählige Monographien über Teilgebiete erweisen. Auch die nachfolgenden Ausführungen können nur ein Beitrag zu der in Gang befindlichen Diskussion[2] sein, und zwar ein solcher — das ist sein Nachteil und sein Vorteil —, dem die Frage selbst noch offen ist.

I.

Der Name unseres Arbeitsgebietes hat sich freilich kaum gewandelt, und auch heute ist er übereinstimmend der Titel für sehr verschiedenartige Werke. Das zeigt, daß er offenbar das Wesen dieses Unternehmens schon lange vorausbegriffen hat. So kann er deshalb auch so etwas wie ein Leitstern für unsere Wissenschaft sein und ein Mittel, ihre Prinzipien allmählich zu klären und Sinn und Aufgabe ihrer Gesamtdarstellung zu erfassen.

Eine ntl Theologie ist, wie der Name sagt, in dem der Sachverhalt im voraus begriffen ist, eine Theologie des *Neuen Testaments*. Das

---

[1] F. M. Braun a. a. O. 221 (vgl. Anm. 2) sagt: „Les expressions ‚théologie biblique' et ‚théologie du Nouveau Testament' sont devenues courantes, mais ceux qui en usent les emploient en des sens si divers qu'elles risquent d'entretenir de lourdes confusions . . ." Vgl. Spicq a. a. O. 564; V. Filson a. a. O. 71. 80.

[2] Vgl. A. Bea, Der heutige Stand der Bibelwissenschaft: Stimmen der Zeit 153 (1953) 91—104; R. Bultmann, Epilegomena, in: Theologie des NT² 1954, 577 bis 591; F. M. Braun, La théologie biblique: Revue Thomiste 61 (1953) 221—253; Cl. T. Craig, Biblical Theology and the Rise of Historicism: JBL 62 (1943) 281—294; V. Filson, Biblische Theologie in Amerika: TLZ 75 (1950) 71—80; W. Hillmann, Wege zur ntl Theologie: Wissenschaft und Weisheit 14 (1951) 56—67; 200—211; 15 (1952) 15—32; 122—136, M. Meinertz, Randglossen zu meiner Theologie des NT: TQ 132 (1952) 411—431; Ders., Sinn und Bedeutung der ntl Theologie: MüTZ 5 (1954) 159—170; Bo Reicke, Einheitlichkeit oder verschiedene „Lehrbegriffe" in der ntl Theologie?: TZBas 9 (1953) 401—415; R. Schnackenburg, Die Botschaft des NT, in: Heilige Schrift und Seelsorge, (1955) 110—127; C. Spicq, L'avènement de la Théologie Biblique: RB 35 (1951) 561—574; E. Stauffer, Prinzipienfragen der ntl Theologie: Ev. Luther. Kirchenzeitung 4 (1950) 327—329: V. Warnach, Gedanken zur ntl Theologie: Gloria Dei

schließt eine Reihe von Momenten ein, die bei ihrer Gesamtdarstellung beachtet werden müssen. Jedenfalls ist damit gesagt, daß sie es mit den ausgesprochenen und unausgesprochenen theologischen Gedanken des NT und mit keinen anderen zu tun hat. Diese Theologie konstituiert sich ausschließlich von den Texten her, die ihr die Kirche als einen Teil der inspirierten Hl. Schrift vorlegt, die ihr Predigt, Katechese, Liturgie in mannigfacher Weise nahehalten, um die die dogmatische Theologie als um die Hauptquelle ihrer Erkenntnis ständig besorgt ist, deren Inhalt die Exegese im einzelnen zu erschließen sich bemüht, deren Geschichte und formalen Charakter die sogenannte „Einleitung", die Geschichte der urchristlichen Überlieferung, zu erhellen versucht. Als die Theologie dieser ihr aus einem kirchlichen und theologischen Gesamtzusammenhang begegnenden Schrift des NT läßt sie sich den Gang ihrer Untersuchung, ihre Begrifflichkeit, ihre Methode, ihre Themen und selbst die Grundstruktur ihrer Darstellung von ihrem Gegenstand und nicht wo anders her geben.

Das bedeutet zunächst, daß eine Theologie des NT die einzelnen Schriften bzw. bestimmte Schriftengruppen, aus denen das NT besteht, auf ihre Theologie hin befragt. Das NT ist ja, wie die Exegese und die sogenannte „Einleitung" vorher geklärt haben, aus Schriften bzw. Schriftengruppen zusammengesetzt, die nach Herkunft, Form, Absicht, Bedeutung und Inhalt sehr verschieden sind. So gebietet es die Sachlage von selbst, das NT auch in Hinsicht auf seine theologischen Grundgedanken zunächst in der Vielfalt seiner Schriften zu untersuchen. Dabei ist natürlich das Verfahren gefordert, das in der Exegese und insgesamt in der Aufschließung geschichtlicher Texte ausgebildet worden ist[3]. Gefordert ist m. a. W. die philologisch-historische Methode, die die unbefangene Erhebung und Beschreibung des theologischen Gehaltes der jeweiligen Einzelschrift zum Ziel hat. Eine Theologie des NT wird ihrem Namen aber auch dadurch gerecht werden müssen, daß sie sich ihre Begrifflichkeit von dem NT formen läßt. Gewiß wird das immer nur annähernd der Fall sein können. Denn die dortige Begrifflichkeit legt sich der vom Interpreten mitgebrachten nur so auf, daß sie letztere verschwinden läßt, wenn der Sachverhalt wirklich begriffen ist. Aber grundsätzlich muß eine Theologie des NT auch zu einer ihm angemessenen Begrifflichkeit hindrängen, die ja weder die der scholastischen noch die der idealistischen, noch die einer modernen Philosophie ist, die überhaupt vorphilosophisch und vortheologisch ist und doch nicht einfach naiv,

7 (1952) 65—75; A. N. Wilder, New Testament Theology in Transition, in: Study of the Bible Today and Tomorrow, ed. H. R. Willoughby (1947) 419—436.

[3] A. Bea a. a. O. 100.

sondern von ursprünglicher Einfachheit und das mitten aus einer vielfach abgeschliffenen Sprache heraus. Daß es oft nicht mit einer bloßen Wortübersetzung getan ist und die Sprache der biblischen Theologie nicht einfach die „Sprache Kanaans“ sein kann, ist klar. Diese verrät vielmehr nur, daß die im NT gemeinte Sache nicht begriffen ist. Theologie des NT heißt aber auch, daß sich diese Theologie ihre Themen vom NT an die Hand geben läßt[4], und zwar in der Mannigfaltigkeit und in der Begrenztheit, mit der sie im NT auftauchen. Im NT sind wohl alle Grundthemen der Theologie irgendwie berührt, viele auch in verschiedenen Variationen zur Sprache gebracht. Man denke etwa an die Christologie oder an die Ekklesiologie oder an die Eschatologie. Andere Themen tauchen nur am Rande auf, wie z. B. die Schöpfung, für andere ist wiederum nur das Stichwort gegeben, z. B. für das weitgespannte Thema des kirchlichen Amtes. Alles das hat eine Theologie des NT zu berücksichtigen und jedenfalls ihre Themen sich nicht aus einer ausgereiften, d. h. hier weit entfalteten Dogmatik geben zu lassen. Endlich wird eine Theologie des NT sich als solche auch darin erweisen, daß sie die ihr vom NT auferlegten Themen in der Weise behandelt, wie ihr das von den ntl Schriften jeweils nahegelegt wird. Sie wird auf den Grundzug der Theologie dieser oder jener Schrift oder Schriftengruppe achten und ihre Intention auch in der Struktur der Darstellung aufzunehmen versuchen. So wird sie m. E. die paulinische Theologie von dem Ereignis her entwickeln, in dessen Grundzug sie die Geschichte und das Dasein des Menschen einbezogen weiß: von der eschatologischen Auferweckung Jesu Christi her, der der gekreuzigte und zur Parusie erhöhte Kyrios ist.

Achtet man auf alle diese Forderungen, die einer Theologie des NT durch dieses, wie Exegese und Form- und Überlieferungsgeschichte es verstehen lehren, selbst nahegelegt werden, so stellt sich die Theologie des NT zunächst als ein recht merkwürdiges Gebilde heraus. Sie besteht aus einer Reihe von Theologien mit sehr verschiedenen Gesichtskreisen, Blickrichtungen, Sehweisen, mit sehr unterschiedlich ausgebildeter und der Sache nach oft divergierender Begrifflichkeit, mit Themen dieser und jener Art oder auch nur Themenansätzen, und mit vielfach variierenden Grundstrukturen. Im ganzen ist es eine Theologie, oder besser: eine Versammlung verschiedener Theologien mit stark fragmentarischem Charakter. Oft werden die Linien nicht ausgezogen. Irgendwo hebt eine theologische Aussage an, klingt da und dort auf, und plötzlich herrscht wieder tiefes Schweigen. Eine

[4] Van der Ploeg in RB 55 (1948) 103 ff. (zitiert bei F. M. Braun a. a. O. 224 Anm. 1).

Darstellung der ntl Theologie wird gerade das zu bedenken haben, auch wenn ihr Aussehen dadurch noch unproportionierter wird, als es ohnehin schon ist[5].

Doch sehen wir nun die andere Seite der Sache an. Eine ntl Theologie ist laut Namen und Begriff auch eine *Theologie* des NT. Das bedeutet zunächst im Blick auf Tendenzen, die sich auch heute noch geltend machen, einen sehr formalen Gegensatz: sie hat nicht die Darstellung eines Geschichtsverlaufs vor Augen. Sie ist keinesfalls eine Geschichte der urchristlichen Religion, auch nicht eine Geschichte der ntl Theologie. Vom Standpunkt einer urchristlichen Religionsgeschichte aus und überhaupt vom bloß „historischen" Standpunkt aus ist eine Theologie des NT eine Absurdität, einmal als Theologie überhaupt und dann durch ihre historisch durchaus nicht zu rechtfertigende Beschränkung auf die im NT gesammelten Schriften[6]. Diese ist selbst schon ein theologisches Faktum, von der eine Theologie des NT ausgeht. Theologie des NT ist aber auch keine Darstellung der göttlichen Heilsveranstaltung und göttlichen „Allgeschichte". E. Stauffer meint zwar ihr gerade dadurch den Rang einer Theologie zu erwerben[7]. Aber das ist ein Irrtum. Zwar hat er insofern mit dem Namen „Theologie" ernst gemacht, als er in seiner Theologie des NT[8] nicht mehr den immanenten Geschichtsvorgang der „Entwicklung" einer Religion nachzeichnete, sondern den transzendenten Vor-gang des Heiles und seiner in Jesus Christus zentrierenden Geschichte. Aber Theologie ist nicht nur Geschichtstheologie, auch nicht die Theologie des NT, erst recht nicht, wenn diese Geschichtstheologie, wie Stauffers freundlicher Kritiker J. Jeremias sagt, in der Gefahr steht, „Gnosis der Heilsgeschichte" zu werden[9].

Aber der Name „Theologie des NT" meint natürlich mehr als den formalen und doch nicht unwichtigen Gegensatz zu irgendeiner Art von Geschichtsdarstellung. Wir sahen: nach dem, was das NT, auf seine Theologie hin befragt, zunächst antwortet, gibt es im NT verschiedene „Theologien" einzelner Schriftengruppen, aber auch einzelner Schriften. So gibt es z. B. eine ausgesprochene Theologie des Hebräerbriefes. Aber der Name unserer Disziplin und darin ihr im

---

[5] Im übrigen teilt die ntl Theologie das Fragmentarische prinzipiell auch mit der dogmatischen oder spekulativen Theologie. Diese ist zwar systematisch, aber das bedeutet nicht, daß sie etwa im Sinne einer Systemphilosophie ein auch nur einigermaßen geschlossenes System anbieten könnte. Auch für sie gilt in diesem Sinn das ἐκ μέρους . . . γινώσκομεν von 1 Kor 13, 9.

[6] Vgl. W. Wrede, Über Aufgabe und Methode der sogenannten ntl Theologie 1897.

[7] Vgl. Prinzipienfragen . . . 328.

[8] E. Stauffer, Die Theologie des Neuen Testamentes [4]1948.

[9] Ev. Luth. Kirchenzeitung 4 (1950) 157.

voraus erfaßter Begriff, spricht nicht nur von einer Summe verschiedener Theologien, sondern hat *eine* und *die* Theologie des NT im Auge. Er fordert sie von einer vorgegebenen theologischen Überzeugung von der Einheit des NT aus, die sich in einem längeren Prozeß der Kirche auferlegte und ihre Zustimmung erfuhr. Er fordert sie aber auch von dem Begriff und Wesen der Theologie her. Denn so gewiß die Theologie, und das heißt zunächst die dogmatische Theologie, immer ein Fragment darstellt, so gewiß setzt sie eine verborgene, aber gegenwärtige innere Einheit voraus. Eben sie deutet sich in ihrem systematischen Charakter an. Ihr Ziel ist, diese verborgene Einheit möglichst aus ihrer Verborgenheit herauszuholen und erkennen zu lassen. Und nur, indem sie sozusagen ständig auf dem Weg zu ihrer inneren Einheit ist, gewinnen ihre einzelnen Sachverhalte ihr volles Licht. Denn sie stehen ja von Gott her in dieser inneren Einheit. Dasselbe gibt aber auch von einer ntl Theologie. Und so muß auch ihre Darstellung nach ihrer inneren Einheit ausschauen und sich auf den Weg zu diesem Ziel begeben. Je mehr sie ohne Übereilung und ohne die nächste Verschiedenheit der theologischen Konzeptionen zu übersehen und zu überspringen in die Einheit der Theologie des NT eindringt, desto mehr wird sie Theologie werden.

Aber auf welchem Wege ist solches Eindringen in die Einheit der Theologie des NT durch ihre Verschiedenheit hindurch möglich? An diesem Punkt wird deutlich, daß die ntl Theologie nicht nur der historisch-philologischen Methode bedarf, sondern auch einer theologischen. Sie bedarf ihrer von Anfang an bis zum Ende, aber jetzt wird die Frage nach ihr akut. Dabei sagen wir vielleicht statt „Methode" besser: einer Weise, den Zugang zu den Sachverhalten zu gewinnen, eines Weges, auf dem sich die Wirklichkeit, von der das NT spricht, erschließt. Über diesen Weg verfügt man nicht anders als so, daß man ihn geht, d. h. hier, daß man sich in, mit und unter der Anwendung der historisch-philologischen Methode zugleich auf die Wirklichkeit einläßt, die aus den Texten des NT begegnet. Dieses sich Einlassen geschieht aber im Glauben. Die philologisch-historische Methode genügt im übrigen nie, um einen geschichtlichen Text zu erschließen. Wer Plato allein philologisch-historisch interpretierte, sich dabei aber nicht in sein Denken einließe, und, da sein Denken kein isolierter Vorgang ist, nicht seine Erfahrung zu teilen versuchte, bekäme nie die Wirklichkeit zu Gesicht, die Plato selbst entdeckt hat, und aus der er lebte und dachte. Analog aber geht es mit allen anderen geschichtlichen Texten. Interpretation ist, wenn sie sachlich geschieht, nie nur ein technischer, sondern ein Lebensvorgang. Wer das NT mit allen Mitteln der philologisch-historischen Wissenschaft

interpretiert und sich dabei nicht der Grunderfahrung anheimgibt, aus der das NT selbst spricht, nämlich dem Glauben, der wird niemals die sich im NT zur Sprache bringende Wirklichkeit erkennen. Damit ist die Forderung, die das NT als antikes Zeitdokument stellt, nämlich in sachgemäßer, und d. h. mit den Mitteln der Geschichtswissenschaft und der Philologie arbeitender Weise übersetzt zu werden, nicht abgewertet. Damit ist auch nicht der Glaube zu einer Methode gemacht. Damit ist die Interpretation des NT selbst zu einem geschichtlichen Vorgang erhoben wie alle Interpretation. Die philologisch-historische Erschließung des NT muß im Dienst des Glaubens stehen, will sie durch die Texte hindurch zur Sache gelangen und die Sachzusammenhänge, d. h. hier: die in der Theologie des NT ausgesprochenen Zusammenhänge des Heiles durchschauen. Auch und gerade die Theologie des NT ist wie jede Theologie, die das Glaubensgut erschließt, Sache des *intellectus fidei*[10]. Als solche gelangt sie zu den *res* und ihrer Einheit und konstituiert sich als Theologie. Darin erweist sich die Theologie des NT als eine geschichtliche (nicht historische!) Wissenschaft. Das bedeutet hier, daß sie eine Wissenschaft ist, bei der die Geschichte dessen, der sie treibt, eingesetzt ist, eine Wissenschaft, bei deren Vollzug man die eigene Geschichte — die „Existenz" — von dem, was sich auf dem Wege der Interpretation erschließt, bestimmen und bilden lassen muß. Man kann Wissenschaft, die es mit der Geschichte zu tun hat, nicht „treiben", ohne daß man die eigene Geschichte für das Wort freigibt, das aus der zunächst fremden Geschichte begegnet. Die notwendige Freigabe aber für die Geschichte, die aus dem NT uns anspricht, ist der Glaube. In ihm begibt man sich auf den Weg, auf dem die Kirche je schon immer mir voraus dieser Geschichte begegnet ist, um ihr immer von neuem zu begegnen. Die Theologie des NT dringt zu den dort begriffenen und ausgesagten Sachverhalten vor und in ihre Einheit ein und erhebt sich damit selbst zur Theologie, wenn und soweit sie selbst ein geschichtlicher Vorgang ist, und zwar eine Bewegung des *intellectus fidei*, des Glaubensdenkens.

---

10 Vgl. die bedeutsamen Ausführungen von C. Spicq a. a. O. 567 ff. S. 573 sagt er mit Recht: „L'objet de cette théologie, ce ne sont ni les mots, ni même la pensée des écrivains inspirés, mais la réalité même dont ils témoignent. Convaincu de l'objectivité de la révélation et de son unité foncière, le théologien scrute le mystère divin dans son expression biblique: il discerne, par exemple, en tel thème toutes ses composantes, dont il précise l'agencement et le développement, il met en valeur ses multiples aspects, ses attaches avec d'autres thèmes, et, à l'aide, mais au-delà des énoncés, donne au croyant la possibilité d'atteindre l'objet divin lui-même".

II.

Aus solchem Verständnis dessen, was Theologie des NT ist, ergeben sich nun gewisse Konsequenzen für ihren Aufbau. Wie soll sie einsetzen, wenn sie ihren Begriff erfüllen will? Meinertz meint, daß „naturgemäß“ an der Spitze der ntl Theologie die Darstellung Jesu und seiner Lehre stehen müsse[11]. So handelt der erste große Hauptteil seiner Theologie des NT[12] von Jesu Lehre, Person und Geschichte. Bultmann sagt[13], daß die Theologie des NT erst mit dem Kerygma der Urgemeinde beginne, daß deshalb die „Verkündigung Jesu“ nicht ein Teil einer ntl Theologie sein könne, wohl aber als deren Voraussetzung zur Sprache kommen müsse. Entsprechend stellt er sie im ersten Abschnitt des ersten Teiles seiner Theologie des NT dar, der „Voraussetzungen und Motive der ntl Theologie“ entwickelt. Ein zweiter Abschnitt spricht vom „Kerygma der Urgemeinde“, ein dritter vom „Kerygma der hellenistischen Gemeinde vor und nach Paulus“. Aber werden hier nicht historische Gesichtspunkte für eine Theologie geltend gemacht, bzw. wird hier nicht ein historisches Genus in die Theologie eingeführt?[14] Was hat eine Geschichte Jesu oder ein „Bild“ Jesu in einer Darstellung einer Theologie des NT zu tun? Jesus hat doch nicht die Theologie des NT begonnen und die theologischen Reflexionen der ntl Schriftsteller sind doch nicht die Fortsetzung theologischer Reflexionen Jesu. Natürlich ging der Theologie der ntl Autoren das Ereignis der Person, der Taten und des Wortes Jesu voraus, so daß es Theologie des NT nicht ohne dieses Ereignis gibt. Aber in welcher Weise ging es der Theologie des NT voraus? So, daß — sagen wir kurz —: die Geschichte Jesu, die den Glauben erweckte, die theologischen Aussagen des NT ermöglicht, weil in jeder Hinsicht begründet. Sie ist der „Ruf ..., auf den das urchristliche Glaubenszeugnis erst die Antwort darstellt“. Insofern haben J. Jeremias, von dem diese Formulierung stammt[15], und Bultmann, der dasselbe meint, recht. Aber Stauffer, zu dem Jeremias das sagte, antwortet ihm (und damit Bultmann), der anscheinend unter dem Ruf auch nur die Predigt Jesu verstand, mit Recht, daß „zur Selbstoffenbarung Jesu nicht nur sein Wort“, sondern „auch sein Tun, sein Leben und Sterben“ gehöre. Weil es sich um die ganze Geschichte Jesu handle, sehe er keine Möglichkeit, „Jesus Christus im Rahmen einer Biblischen Theologie wirklich und unverkürzt zur Darstellung

---

[11] MüTZ a. a. O. 163.
[12] M. Meinertz, Theologie des NT 1950.
[13] R. Bultmann, Theologie des NT^2 1954, 1f.
[14] Vgl. Bo Reicke a. a. O. 407.
[15] Ev. Luther. Kirchenzeitung 4 (1950) 157.

zu bringen"[16]. Aber gibt es nicht auch einen prinzipiellen Grund dafür, daß man die Geschichte Jesu der Darstellung der ntl Theologie auch nicht als Voraussetzung einfügt? Gibt es überhaupt für uns einen Zugang zu Jesus und seiner Geschichte außer auf dem Wege der geschichtlichen, d. h. gläubigen Interpretation der Evangelien und also der das Leben Jesu maßgebend interpretierenden und deshalb allein erschließenden Zeugen? Wir fragen so nicht nur aus praktischen Gründen, weil die Form- und Überlieferungsgeschichte der Evangelien das unlösbare Ineinander von Bericht und Interpretation, von Mitteilung und Botschaft erwiesen hat, und der historischen Darstellung, die gerade von der Interpretation und Botschaft der Evangelisten absehen und einen anderen, eben einen sogenannten historischen Jesus herausschälen will, kaum mehr etwas übrig läßt. Dieses negative Ergebnis doch sehr sorgfältiger und anerkannter Untersuchungen ist nur ein Symptom für einen in der Sache selbst, d. h. in der Person und Geschichte Jesu gegebenen Grund. Wir fragen so auch aus theologischen Gründen. Ist der Jesus, den die Evangelien meinen, ist der geschichtliche Jesus, der irdische Jesus Christus in seiner Geschichte, uns überhaupt anders zugängig als so, wie er von den Zeugen im Lichte des Osterglaubens erkannt und bezeugt worden ist? Eröffnet sich der geschichtliche Jesus uns je anders als in der Interpretation der Zeugen, die den Glauben als Voraussetzung ihrer Erkenntnis objektiv nicht umgehen wollen? Ist der geschichtliche Jesus je ein anderer gewesen als der so erkannte und bezeugte? Gibt es einen „historischen" Jesus auf „historischem" Wege zu erfassen? Ist nicht der sogenannte „historische" Jesus entweder der wirkliche, geschichtliche Jesus der Evangelien oder ein auf einem prinzipiell unangemessenen Weg, nämlich abseits vom *intellectus fidei* erschlossener, in Wirklichkeit deshalb aber nicht erschlossener, sondern erdachter, nämlich von der historischen Phantasie erdachter, Jesus? Gibt es — das ist der theologische Grund unserer Frage, der aber durch die historische Forschung als wahr geradezu erwiesen wird — Jesus anders als über das Wort der Kirche, und das von Anfang an und von seinem Wesen her? Bestätigen nicht indirekt alle Versuche, zu einem „Leben Jesu" zu kommen, durch ihre große Dürftigkeit oder durch ihre psychologisierende und phantasierende Zudringlichkeit, daß es in der Tat von seinem Wesen her und von Anfang an Jesus für uns nur durch die Evangelien hindurch und d. h. in der seine Wirklichkeit allein sachgemäß erfassenden Stimme der Kirche gibt?

Doch kehren wir zurück. Die Geschichte Jesu Christi ist Voraussetzung, nicht Teil der ntl Theologie. Aber es ist seine ganze Ge-

[16] Ev. Luther. Kirchenzeitung 4 (1950) 329.

schichte, das Ereignis seiner Person, seiner Taten und seines Wortes. Dieses Gesamtgeschehen kommt aber in seiner vollen und unverstellten Wirklichkeit zu uns nur in der Antwort, die die Evangelien (ja eigentlich das Gesamtzeugnis des NT) geben. Diese, die jene „Geschichte" (ῥῆμα) in ihrem „Wort" (ῥῆμα) erfaßten und auslegten, müssen als erste auf ihre Auslegung hin befragt und so ihre Theologie eruiert werden. Es ist symptomatisch, daß aus jeweils verschiedenen Gründen Stauffer, Meinertz und Bultmann[17] die Theologie der synoptischen Evangelien thematisch überhaupt nicht behandeln[18].

Freilich kann eine ntl Theologie ohne weiteres mit der Darstellung der Theologie der einzelnen Synoptiker beginnen? Geht deren Theologie, weil deren Zeugnis, nicht doch noch eine andere zeitlich — was hier nichts bedeutete —, aber auch sachlich voraus? Gibt es nicht, wenn man das NT befragt, vor allen seinen Schriften und ihrer Theologie konkrete Zeugnisse, die selbst schon theologische Aussagen enthalten, und zwar solche, die für die ganze in den Schriften des NT sich explizierende Theologie bestimmend sind? Hat sich das „Wort" der Geschichte Jesu Christi nicht schon den ntl Schriften voraus zu Formulierungen verdichtet und in der Form der Homologia der Urkirche den ntl Schriften in verschiedener Weise auferlegt? Bergen diese Formulierungen als das Urwort der sich zur Sprache bringenden Offenbarung Jesu Christi und als die Urantwort der sich ihm öffnenden Gemeinde nicht die primäre Explikation der Heilstat Gottes in Jesus Christus in sich, die dann in den ntl Schriften und ihrer Verkündigung und also in ihrer Theologie entfaltet wird?[19] In der Tat hat die Geschichte der ntl Überlieferung immer deutlicher gezeigt, daß die ntl Schriften eine Reihe von fixierten Glaubenstraditionen und besonders auch Glaubensformeln in sich schließen, die sie und ihre Verkündigung bewußt und unbewußt prägen[20]. Fixierte Paradosis hat z. B. die For-

---

[17] Bei Bultmann ist im übrigen der Aufriß des ganzen ersten Teiles ein historischer, wie die schon erwähnten Titel (S. 12) der betr. Abschnitte zeigen. Ähnlich steht es auch im dritten Teil seines Werkes, der selbst den bezeichneten Titel trägt: „Die Entwicklung zur Alten Kirche", und in dem der Rahmen des NT am meisten gesprengt wird. Nur im zweiten Teil steht als Überschrift: „Die Theologie des Paulus" und „des Johannes". Nur er ist auch nach sachlich-theologischen Gesichtspunkten geordnet. So ist schon im Aufriß des Ganzen sichtbar, daß man nach Bultmann eigentlich nur bei Paulus und bei Johannes von Theologie reden kann.

[18] J. Bonsirven entwickelt in seiner instruktiven Théologie du Nouveau Testament (1951) zuerst eine Christologie auf der Grundlage der vier Evangelien. Dadurch fällt bei ihm sogar eine Theologie des Johannes weithin aus.

[19] Vgl. H. Schlier, Die Zeit der Kirche, 1956, 214 ff. R. Schnackenburg a. a. O. 113 spricht von der „urapostolischen Heilsverkündigung" und der „auf ihr fußenden Gemeindetheologie" als der „ersten Schicht urchristlicher Theologie".

[20] Vgl. R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition[2] 1931, 297 ff.; M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums[2] 1933, 178 ff.; W. Hillmann, Aufbau und Deutung der synoptischen Leidensberichte, 1941;

mung der Passionserzählung und dahinter ihrer Theologie maßgebend bestimmt. Schemata ursprünglicher Glaubensverkündigung und Glaubensformeln tauchen in der Apg und in den Briefen des NT wiederholt und an entscheidenden Stellen auf und zeigen sich als in den Texten dann entfaltete Glaubensnorm. So wird — und dies Beispiel stehe für andere — der normative Logos, den Paulus 1 Kor 15, 3—5 zitiert, vom Apostel selbst seiner theologischen Explikation der Auferweckung von den Toten in 1 Kor 15 zugrunde gelegt. Im Hebräerbrief wird eine ὁμολογία durch Schriftgnosis ausgelegt. Muß eine Theologie des NT diesem Sachverhalt nicht Rechnung tragen und also zuerst versuchen, die archaische Theologie dieser maßgebenden Urformen des Kerygmas, die in der Theologie der ntl Schriften entfaltet wird, darzustellen? Das ist natürlich ein sehr schwieriges Unternehmen. Denn es schließt eine differenzierte Herausarbeitung jener in der Urkirche geprägten und dann weiter prägenden Glaubenstraditionen und -formeln ein, die bei der Quellenlage viele Fragen offen läßt. Aber vor allem erschwert der äußerst fragmentarische Charakter der relativ wenigen erkennbaren Urformen der Offenbarung die Erkenntnis der in ihnen zum Ausdruck kommenden theologischen Gedanken. Immerhin wird man gewisse theologische Grundsätze feststellen können, die die wirksame Basis der durch sie gebundenen und sie entfaltenden Theologie der ntl Schriften bilden. Dadurch wird deutlich, daß schon die Theologie, die sich in den ntl Schriften ausspricht, die Vorlage der konkreten apostolischen Paratheke als nächste Glaubensquelle impliziert. Die Darbietung der Theologie dieser für die ntl Theologie nächsten Glaubensquelle trüge nicht ein fremdes Genus ein.

Auf dieser Grundlage könnte dann die Theologie der ntl Schriften als ihre Auslegung dargeboten werden. Dabei wird die Reihenfolge der auf ihre Theologie befragten Schriften und Schriftengruppen eine Rolle spielen. Sie läßt sich nur schwer eindeutig bestimmen. Jedenfalls wird die Entstehungszeit dieser oder jener Schriften dabei nicht den Ausschlag geben können. Aber man wird auch nicht einfach der Anordnung der Schriften im Kanon folgen. Denn diese hat auch andere als theologische Gründe. Die Apg wird man ohne Zweifel mit dem Lukasevangelium zusammen befragen müssen, und die Briefe des Johannes mit seinem Evangelium. Vielleicht kann man die sachliche Nähe der betr. Schrift oder Schriftengruppe zu der vorgegebenen formulierten Glaubensparadosis und zugleich den Grad der Ausbildung der betr. Theologie zum Gliederungsprinzip machen. Jeden-

K. H. Schelkle, Die Passion Jesu in der Verkündigung des NT, 1949; J. R. Geiselmann, Jesus der Christus, 1951.

falls wird man zuerst die Theologie der einzelnen synoptischen Evangelien behandeln. Denn diese sind, wenn man so sagen darf, nichts anderes als eine unter jeweils eigenem theologischen Gesichtspunkt sich vollziehende Interpretation und Ausweitung einer gemeinsamen Glaubens- und Verkündigungsparadosis, etwa in der Form wie sie Apg 10, 36—43 für uns noch greifbar wird. In allen synoptischen Evangelien soll der Kyrios Jesus Christus, dessen Tod und Auferwekkung (und offenbare Parusie) als Glaubenswahrheit feststand, in seiner geschichtlichen Gesamterscheinung, in seinem Wort und seinen Taten, die mündlich und z. T. schon schriftlich gesammelt und geformt umliefen, zu Wort kommen. Die Theologie dieser Evangelien wird sich vor allem an der Weise, wie sie den Überlieferungsstoff im einzelnen interpretierte, anordnete und formte, ablesen lassen[21]. Die „Studien zur Theologie des Lukas" von H. Conzelmann[22] sind methodisch ein Beispiel für solche Arbeit. Aber auch sie zeigen, wie viel eine Theologie des NT an diesem Punkte noch zu tun hätte. Diese Theologie des Lukas könnte ja nur aus dem Gesamtevangelium (also auch aus Lk 1 und 2) und aus der Apg erhoben werden. Zu ihr gehört gerade und auch dies, daß der Evangelist Lukas die Heilsgeschichte des Kyrios Jesus Christus bis in seine Geburt zurück und in der Geschichte seines „Namens", die zugleich die Geschichte des Hl. Geistes in den Aposteln und in der Kirche bis zu deren Konstituierung in Rom ist, fortgeführt wird.

Schwierig ist es zu entscheiden, ob der Theologie der einzelnen synoptischen Evangelien samt Apg die Theologie der paulinischen oder der johanneischen Schriften folgen soll. Für die Vorausnahme der letzteren spricht die Tatsache, daß auch sie eine theologische Interpretation des Grundkerygmas in der Form eines Evangeliums zu sein scheint. Aber bei näherem Zusehen erkennt man, wie weit sich das Johannesevangelium von der synoptischen Konzeption der Ausweitung und Auffüllung eines Grundschemas der Verkündigung durch noch freiliegendes Geschichtsmaterial unterscheidet. Dieses Evangelium ist schon sehr bewußt eine Interpretation eines ihm vorliegenden geformten Evangelienstoffes, der dem unserer Synoptiker nahesteht, aber nicht mit ihm identisch ist. Und zwar erfolgt die Interpretation unter dem auch bisher schon maßgebenden, aber nun ausdrücklich gemachten und in seiner Konsequenz durchdachten Gesichtspunkt, daß die Geschichte Jesu die Geschichte des Logos ist und

[21] Vgl. W. Hillmann in Wissenschaft und Weisheit 14 (1951) 57; R. Schnackenburg a. a. O. 114.

[22] H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas, 1954.

auch als solche dargestellt werden muß, daß also der Logos in seinem Geschehen und das Geschehen des Logos in einem Evangelium dargeboten werden muß. Das zeigt das Johannesevangelium auf Schritt und Tritt, so daß es auch von daher ein Unding ist, etwa den sogenannten Prolog bei der Behandlung der Theologie dieses Evangeliums vom Evangelium zu trennen. Aber die theologische Reflexion unseres Evangeliums ist auch sonst stark entwickelt. Das zeigt sich z. B. an seiner Pneumatologie und vor allem an seinem zwar meist verborgenen, aber sehr wirksamen Nachdenken über die Sakramente und über die Kirche. Endlich ist die johanneische Theologie, wenn wir nun auch die johanneischen Briefe dazunehmen, schon weit gespannt. Das Heilsgeschehen des Logos wird in seiner Auswirkung auf das Dasein des Menschen, der den Logos aufgenommen hat, ausdrücklich und mannigfach reflektiert. Sollte man auch die Apokalypse, die jedenfalls sachliche Berührungspunkte mit dem Evangelium des Johannes aufweist, gleich hier behandeln — und ich wüßte nicht, wo sonst —, dann wird die johanneische Spannweite noch größer. Denn die sogenannte Offenbarung des Johannes setzt, theologisch gesehen, die Geschichte des fleischgewordenen Logos insofern fort, als sie den Vorgang seiner Parusie im Weltgeschehen und durch es hindurch aufdeckt, und sich so als ein profetisches Evangelium erweist.

Angesichts dieser Eigenarten der johanneischen Schriften wird man in einer Theologie des NT an zweiter Stelle doch die paulinische Theologie entfalten. Der Apostel Paulus schreibt kein Evangelium. Aber er steht theologisch gesehen den Synoptikern näher als das Johannesevangelium. Denn seine Briefe verraten, wie eng gerade er sich an die Glaubensformeln der Urkirche und an ihre sonstige Paradosis anschließt. Wenn auch die Grunderfahrung von Damaskus ihm persönlich die Gewißheit der Legitimität seines Evangeliums und seines Apostolates verschafft hat, und wenn sie ihm theologisch auch den Gesichtskreis ausgrenzte und die Sehweise bestimmte, Quelle und Gegenstand seiner Theologie ist sie ihm nicht. Paulus ist kein Pektoraltheologe. Was er theologisch bedenkt — in der ihm bei Damaskus vermittelten Gewißheit und Erleuchtung und in dem dort empfangenen Licht — sind die Glaubensüberlieferungen der Urgemeinde, in denen für ihn der Kyrios spricht[23]. Der Anschluß an sie geschieht in vielfältiger Interpretation des christologischen Kerygmas und in vielfältigem Durchdenken seiner Konsequenzen für das menschliche Dasein und die Geschichte der Welt. Und dieser interpretierende und Konsequenzen entwickelnde Anschluß vollzieht sich bei ihm vielfach



[23] Das gilt, auch wenn man die Auslegung von 1 Kor 11, 23 durch O. Cullmann, Tradition, 1954, 9—12 nicht unbedingt teilt.

in bewußter theologischer Argumentation und in relativ ausgebildeter theologischer Begrifflichkeit. Eben dies alles ist der Grund, weshalb die paulinische Theologie theologisch am leichtesten zu erfassen ist und unwillkürlich den größten Spielraum in einer Theologie des NT einnimmt. Die Briefe des Apostels Paulus, seine uns erhaltene schriftliche „Hinterlassenschaft", sind auch die einzigen ntl Quellen, die es gestatten, in Hinsicht auf das eine oder andere Theologumenon so etwas wie eine „Entwicklung", besser: verschiedene Stufen theologischen Denkens angedeutet zu finden[24].

Ordnet man die paulinische Theologie also wegen ihres engen Anschlusses an die Gemeindeparadosis, die sie freilich aus eigener Grunderfahrung und in selbständig entwickelter Theologie entfaltet, der johanneischen Theologie vor, so wird man auch die Theologie der anderen, noch übrigbleibenden ntl Briefe ihr anfügen. Dabei haben natürlich der erste Petrusbrief und der Hebräerbrief das größte Gewicht. Auch die in ihnen vorgetragene und wirksame Theologie ruht auf vorgegebener und entfalteter Glaubensüberlieferung. Die kleineren ntl Briefe haben ebenfalls ihren eigenen Platz innerhalb des Ganzen der ntl Theologie. Das bedeutet jedoch nicht, daß sie eine auch nur im entferntesten vollständige Theologie anbieten und man etwa von einem „Lehrbegriff" des Judasbriefes reden könnte. Sie auf ihre Theologumena hin zu befragen, mag die Erinnerung daran wachhalten, daß die ntl Theologie zunächst aus einer Anzahl von Theologiefragmenten besteht.

Freilich mit dieser Darlegung des theologischen Gehaltes der einzelnen Schriften und Schriftengruppen des NT hat die Theologie des NT ihre Aufgabe noch nicht erfüllt. Und wenn das, was oben über die Erfordernisse einer „Theologie" gesagt wurde, auch schon bei der Untersuchung der Theologie der Einzelschriften und Schriftengruppen beachtet werden muß, so hat es doch seine besondere Bedeutung an dem Punkt, wo es nun gilt, das Einzelne hinter sich zu lassen und zum Ganzen einer Theologie des NT zu kommen. Die Aufgabe dieser Theologie ist erst geleistet, wenn es nun auch gelingt, die Einheit der verschiedenen „Theologien" sichtbar zu machen. Erst dann ist der Name und der in ihm waltende Begriff überhaupt sinnvoll. Diese Einheit, die eine letzte Widerspruchslosigkeit der verschiedenen theologischen Grundgedanken und Aussagen einschließt, ist theologisch gesehen eine Voraussetzung, die mit der Inspiration und Kanonizität des NT bzw. der Hl. Schrift zusammenhängt. Aber diese Einheit ist deshalb doch eine reale und nicht so verborgen, daß sie

[24] Davon vermittelt besonders L. Cerfaux, Le Christ dans la théologie de St. Paul ²1954 einen guten Eindruck.

nicht bis zu einem gewissen Grade ins Bewußtsein erhoben werden könnte. Ihre Anlage kann man schon in den theologischen Ansätzen jener Glaubensformeln erkennen, unter deren Einfluß mehr oder weniger die ntl Schriften stehen. Jetzt, nachdem die Theologie dieser Einzelquellen erhellt ist, ist ihre Einheit soweit wie möglich explizit zu machen. Dies kann wohl am besten so geschehen, daß an Hand einiger großer Themen, z. B. Gott, Gottes Herrschaft, Jesus Christus, sein Tod und seine Auferweckung, der Geist, die Kirche, der Glaube, das neue Leben u. ä. die innere Zuordnung der verschiedenen Theologien zueinander, der verborgene Grund und das geheime Band der einen Theologie des NT angedeutet wird. Dabei hat solches schwierige Unternehmen mancherlei Gefahren zu vermeiden: einmal die, daß die festgestellte Eigenart der jeweiligen theologischen Konzeption einer ntl Schrift nun doch wieder ihre Konturen verliert, weil man die Einheit der ntl Theologie zu vordergründig sieht. Die Theologie des NT ist aber hintergründig eine. Dann ist die Gefahr zu vermeiden, daß man die Theologie einer Schrift oder einer Schriftengruppe des NT ausdrücklich oder unausdrücklich zur Norm dessen, was Theologie des NT ist, macht und versucht, alle anderen theologischen Konzeptionen danach auszurichten. Die Theologie des NT erhebt sich auf Grund der Theologien aller ntl Schriften. Natürlich sind nicht alle Schriften in gleichem Maß daran beteiligt. Ferner wird man sich hüten müssen, die Einheit der ntl Theologie nur in der Einheit eines Grundthemas, etwa in dem sogenannten „Christusgeschehen" zu finden. Dabei ist nicht nur die Reduzierung der Theologie des NT auf eine Christologie bedenklich, sondern wird auch übersehen, daß es gerade die Einheit der verschiedenen Auslegungen des Christusgeschehens zu suchen gilt. Endlich muß man zu vermeiden versuchen, daß die Einheit der Theologie des NT allzusehr im allgemeinen bleibt. Die Theologie des NT ist wie jede echte Theologie eine konkrete[25].

Zur Vollständigkeit einer Theologie des NT gehörte freilich noch eines: der Erweis ihrer sachlichen Einheit mit der des AT bzw. ihres Verhältnisses zur atl Theologie. Erst mit dem AT zusammen ist ja

[25] Man wird sie freilich m. E. nicht einmünden lassen in die entwickelteren Glaubensformeln der Alten Kirche, als seien diese das Resultat der ntl Theologie und Dokument ihrer Einheit. So verdienstvoll die Ausführungen von Stauffer und Meinertz über die Glaubensformeln sind, so ist doch zu beachten, daß urkirchliche Glaubensformeln schon vor dem NT liegen, die altkirchlichen aber nicht nur durch das NT gespeist wurden. Der geschichtliche Prozeß ist doch wohl dieser, daß sich in den Symbola schriftliche und mündliche Tradition verdichtete und fixierte, und daß die Hinterlegung der apostolischen Hinterlassenschaft in die Schrift und in die Symbole jeweils selbständige und dabei doch aufeinander wirkende Vorgänge waren.

das NT Hl. Schrift und Kanon. Aber wie die Dinge heute liegen, wird man das noch auf lange Zeit nur als ein Desiderium aussprechen können. Denn auch hier ist mit voreiligen und restaurativen Lösungen nichts getan. Warum sollte nicht auch eine theologische Wissenschaft ihr Ungenügen und ihre Begrenzung in dieser oder jener Zeit zugeben? Sie darf nur nicht vergessen, sondern in Einzeluntersuchungen es sich immer wieder ins Bewußtsein rücken — was ja auch geschieht —, daß die Theologie des AT im einzelnen und im ganzen in der Theologie des NT aufgehoben ist, aber so, daß jene diese von innen her bestimmt und erhellt und umgekehrt, und daß deshalb auch erst eine biblische Theologie die Fülle einer ntl Theologie zur Erscheinung bringen kann.

III.

Eine solche Theologie des NT hat eine vielfältige Bedeutung für die Theologie überhaupt. Sie befruchtet natürlich vor allem die Disziplin, aus der sie sachlich erwachsen ist[26]: die Exegese des NT. So wie sie selbst die Exegese voraussetzt, bedarf aber auch diese der Theologie des NT. Ohne sie findet die Exegese z. B. nicht leicht den rechten Ansatz bei der Auslegung einer einzelnen ntl Schrift. Ohne sie gerät auch die Interpretation leicht in die Gefahr, eine Einzelstelle zu isolieren. Wer z. B. das Gesamtverständnis des Apostels Paulus vom Gesetz aus einer Darstellung der Theologie des NT kennt, wird die Ein-

---

[26] Hier sei am Rande vermerkt, daß die relativ späte Mitarbeit der katholischen neutestamentlichen Wissenschaft an der Theologie des NT — Meinertz kann im Vorwort zu seiner Theologie des NT mit Recht sagen, daß sein Werk „die erste ausführliche Gesamtdarstellung der ntl Theologie auf katholischer Seite ist" — verschiedene Gründe hat. Man kann daran erinnern, daß in der katholischen Theologie die Hl. Schrift auch im 19. und im Anfang des 20. Jahrhunderts noch relativ im Hintergrund stand. Man kann anführen, daß „die katholische Exegese wohl zu lange in der Abwehr stehen geblieben ist und darüber die Auswertung ihrer reichen exegetischen Ergebnisse zu stark hat zurücktreten lassen" (A. Bea a. a. O. 101). Man kann den an sich sachgemäßen Vorrang der dogmatischen Theologie betonen, deren Struktur einer biblischen Theologie sehr fremd ist (vgl. M. Meinertz, in MüTZ 5 [1954] 161). Ein entscheidender Grund scheint mir auch der zu sein, daß sich die ntl Theologie bezw. die biblische Theologie ihrer Herkunft nach und lange Zeit in einem ausgesprochenen Gegensatz zur Orthodoxie und zur orthodoxen dogmatischen Theologie des Protestantismus wußte. Diesen Gegensatz verstand sie jeweils in der Aufklärung, im Pietismus, im Idealismus und in der Blütezeit des Historismus verschieden. Aber immer sollte er sie abheben von der orthodoxen dogmatischen Lehre. Solche polemische Haltung — natürlich letztlich ausgelöst durch das reformatorische sola scriptura — ging u. U. so weit, daß sich die biblische Theologie als Ersatz der dogmatischen Theologie begriff. Erst als es sich bei der biblisch-theologischen Arbeit am NT herausstellte, daß eine ntl Theologie ihre Berechtigung nicht aus diesem Gegensatz, sondern aus den Notwendigkeiten der Exegese und der dogmatischen Theologie herleitet, konnte das Mißtrauen der katholischen Theologie überwunden werden. Es kam zuerst zu Einzelmonographien biblisch-theologischer Art, dann zu Teildarstellungen biblischer Theologie und endlich auch zu Gesamtwerken. Die biblische bezw. ntl Theologie hatte ihren sachlichen Grund entdeckt.

seitigkeit seiner Aussagen im Galaterbrief nicht übersehen. Wer die paulinische Theologie vom Gesetz kennt, wird aber auch einem moralisierenden oder historisierenden Mißverständnis des Gesetzes nicht erliegen. Diese Bedeutung einer Theologie des NT für die Exegese ist auch einer der Gründe ihrer Entstehung. Schließlich ist sie ja in einer Hinsicht aus den Exkursen der Kommentare über einzelne theologische Begriffe und Themen und dann aus Monographien dieser Art hervorgegangen. Andrerseits wird eine sorgfältige und unbefangene Exegese immer wieder geneigt und imstande sein, eine Theologie des NT kritisch zu überprüfen. Wie alle Disziplinen der ntl Wissenschaft zuletzt der Theologie des NT dienen, so wird besonders die Exegese, je mehr sie an einzelnen Punkten zur Sache vordringt, diese ihre Erkenntnisse dem Ganzen der ntl Theologie zur Verfügung stellen und sie so ständig weiter in die Tiefe führen.

Bedeutung hat eine Theologie des NT aber auch für die sogenannte Dogmengeschichte, sofern in ihr ja die theologischen Erwägungen zur Sprache kommen, in denen der Glaube der Urkirche den Anspruch ihres Grundes bedenkt. Der Glaube der Urkirche, das ist der Glaube des Ursprungs der Kirche, der schon rein historisch eine gewisse Auszeichnung hat, vor allem aber auch als der von Gott gewollte, bleibende Ursprung für die spätere Entfaltung des Glaubensgutes maßgebend ist[27].

Eine besondere Bedeutung hat die Theologie des NT für die dogmatische Theologie und damit für das Gebiet der theologischen Besinnung, auf dem unter der Erhebung des Glaubensgutes der Kirche aus allen seinen Quellen in den gegenwärtigen Begriff theologisch die Entscheidungen fallen. Die dogmatische Theologie hat nun nicht mehr nur das NT als solches als eine ihrer Erkenntnisquellen vor sich, sondern das durch eine sachgemäße Entfaltung seiner Theologie bis in seine theologischen Intentionen erhellte NT. Dieses theologisch durchsichtige NT bzw. die theologisch durchsichtige Hl. Schrift nötigt aber die dogmatische Theologie viel radikaler zur Besinnung auf die Glaubenswahrheiten als das in seiner eigenen theologischen Fragestellung und in seinen eigenen theologischen Antworten verschlossene NT. Die in ihrer Theologie geklärte Hl. Schrift ruft die dogmatische Theologie z. B. zu immer wieder erneuter Besinnung auf bestimmte Grundbegriffe des Glaubens[28]. Sie ruft ihr etwa lange vergessene biblische anthropologische Grundbegriffe zur erneuten Auseinandersetzung in Erinnerung. Oder sie hilft ihr vielfach verdeckte theologische Grund-

---

27 Vgl. K. Rahner, Über die Schriftinspiration: ZKT 78 (1956) 137—168, besonders 152 ff.

28 Vgl. zum Folgenden R. Schnackenburg a. a. O. 117 ff.

begriffe, z. B. den des „Reiches Gottes", des „Heilandes" (Soter), der Gnade (Charis) u. a. m. theologisch zu reinigen und ihre Wahrheit wieder ursprünglicher und sachgemäßer auszusagen. Sie drängt auch die Dogmatik dazu, den einen oder anderen theologischen Sachverhalt durch seine Aufdeckung im Ganzen der ntl Theologie tiefer auszuloten als bisher. Was z. B. Doxa meint, und zwar gerade im Zusammenhang ihrer vielfältigen Bedeutungen, ist dogmatisch noch relativ wenig geklärt. Die Theologie des NT kann aber auch der dogmatischen Theologie gewisse Gesamtthemen vor Augen rücken, bei deren dogmatischer Erhellung die biblische Grundlage allzuwenig maßgebend war. Das, was die Theologie des NT z. B. über „Heilsgeschichte" oder über „Eschatologie" oder auch über die sakramentale Begründung des neuen Lebens u. a. m. erarbeitet, wird die dogmatische Klärung nicht unberührt lassen. Das, was sie z. B. über die Kirche erarbeitet hat, hat bekanntlich für die dogmatische Besinnung, ja für die lehramtliche Entscheidung schon Frucht getragen. Die dogmatische Theologie wird aber durch eine biblische Theologie auch auf ihre eventuellen Lücken aufmerksam gemacht. Sollte sie nicht anfangen, zusammenhängend das, was das „Wort Gottes" als Heilsmittel ist, und in welchem Sinn es Heilsmittel ist, zu bedenken? Endlich ist eine eindringliche Darlegung der Theologie des NT, besonders in ihrer Gesamtheit, eine Aufforderung an die dogmatische Theologie, auch ihre formale Gesamtstruktur zu überprüfen. Die Unveränderlichkeit des Dogmas impliziert ja keineswegs die Unveränderlichkeit des Aufrisses der Dogmatik. Sie wird den Gang ihrer Darlegung, der ja nicht etwas Formales oder gar Technisches ist, neu überdenken müssen, wenn die Theologie, die nicht nur die Theologie des ursprünglichen Glaubens der Kirche, sondern auch die Theologie des inspirierten Schriftzeugnisses und also der Hauptquelle der Dogmatik ist, insgesamt eine so ganz andere Grundstruktur aufweist als die der dogmatischen Theologie[29]. Daß die Dogmatik dieses ihr von der Theologie des NT her — aber nicht allein von ihr — angetragene Anliegen bereits angenommen hat, zeigt u. a. der Versuch eines neuen Gesamtaufrisses, den K. Rahner vorgelegt hat[30].

Wenn die Theologie des NT so der dogmatischen Theologie ausdrücklich oder unausdrücklich manche dringende Frage stellt, so tut sie das nicht aus einem versteckten, vielleicht ihr nicht einmal bewußten Willen, sich selbst an die Stelle einer dogmatischen Theologie zu setzen oder auch, sich zu ihrer Norm zu machen. Sie bleibt sich bewußt, daß die theologische Erkenntnis zuletzt in der dogmatischen

---

[29] Vgl. R. Geiselmann, a. a. O. 171 ff.
[30] Vgl. K. Rahner, Schriften zur Theologie I, 9—47.

Theologie, die ja auf Grund von Schrift und Tradition — wie immer man deren Verhältnis zu einander näher bestimmen mag — das gesamte Glaubensgut der Kirche zu durchdenken und in den gegenwärtigen Begriff zu erheben hat, theologisch gewonnen und ausgesprochen wird. Aber sie weiß auch aus einer Erfahrung, die ihr allmählich in mühseliger und manchmal angefochtener Arbeit zugewachsen ist, welche ursprüngliche und reine Kraft des Begriffes und welcher unerschöpfliche Reichtum theologischer Grunderkenntnis und Weisheit der Kirche in der Hl. Schrift und besonders im NT gegeben ist. Sie will der dogmatischen Theologie und weiterhin der Erkenntnis der Kirche überhaupt an ihrem Ort damit dienen, daß sie die Theologie, soweit sie in der Schrift bzw. im NT greifbar wird, sachverständig und unmittelbar zu erhellen versucht. „Die Hl. Schrift kann man nie überschätzen", sagt der Hl. Bonaventura dort, wo er über die Ordnung im Studium der Theologie spricht[31].

Mit dem Gesagten ist die Bedeutung einer Theologie des NT nicht erschöpft. Aber darzulegen, welchen Nutzen sie für die Predigt und Katechese der Kirche oder auch etwa für ihre Kontroverse hat, führt hier zu weit.

(Abgeschlossen am 30. September 1956)

Monotheismus in Israel und in der Religion Zarathustras

Von Rudolf Mayer, Regensburg

I.

Zu den wertvollsten Geistesgütern, welche das AT und seine Religion der Menschheit übermitteln sollte, gehört der Monotheismus, d. h. das Bekenntnis, daß es nur einen einzigen Gott und Schöpfer gibt. Während in den semitischen Religionen des vorderen Orients die verschiedenen Natur- und Lebenskräfte ihre Verkörperung in den mannigfaltigen Gestalten des Pantheons finden, in Babylonien in letzter Linie herausgewachsen aus der in der Sonne als wirkend gedachten Kraft, in Kanaan verteilt auf die verschiedenen Baale, steht im AT Jahwe von Anfang an als eine festgeschlossene Persönlichkeit da, die überall und alles wirkt. Alle Versuche, eine Zerteilung der Gestalt des atl Gottes nach den verschiedenen Kultstätten oder Orten seiner Offenbarung vorzunehmen, stehen in unlösbarem Widerspruch zum

[31] Vgl. Wissenschaft und Weisheit 14 (1951) 1 f.

wirklichen Verlauf der atl Religionsgeschichte; es handelt sich immer nur um Manifestationen desselben göttlichen Wesens, dem schon die Patriarchen in gleicher Weise sich verbunden wissen. Man sucht zwar später manchmal sich selbständige Heiligtümer zu verschaffen (vgl. Rcht 17 und 18: Das Jahwebild des Micha auf dem Gebirge Ephraim oder den Jahwedienst des Nordreiches in Bethel und Dan, sowie die Höhenkulte der Königszeit) und der Prophet Hosea bricht in die Klage aus (10, 1): „Israel war ein üppiger Weinstock, ließ zahlreiche Früchte reifen. Da mehrte sich seine Frucht, Altäre häufte es an; als Wohlstand herrschte im Lande, machte es seine Malsteine schön." Trotzdem ist es in der Geschichte Israels auch nach der Reichsspaltung niemals zu einer Verselbständigung verschiedener lokaler Jahwegestalten gekommen, vielmehr hat sich der Gedanke siegreich behauptet, daß wie Israel eigentlich nur ein Volk, so auch Jahwe nur einer ist. Eine spätere Zeit hat diese Forderung in dem klassischen Satz formuliert, den noch heute jeder fromme Jude als Glaubensbekenntnis ausspricht: „Höre Israel, Jahwe unser Gott ist ein einziger Jahwe" (Dt 6, 4), d. h. Jahwe ist nicht einer, den man in verschiedene Baale zerspalten könnte, so wie das die Kanaanäer mit ihrer Gottheit getan hatten; er ist vielmehr ein einheitlicher und einziger Gott zugleich. Jener Satz ist ein lebendiger Protest gegen die in alter Zeit stets drohende Gefahr der Auflösung Jahwes in verschiedene Repräsentationsformen je nach den verschiedenen Heiligtümern und Betätigungsweisen der Gottheit. Diese Einheit Jahwes im Sinne absoluter Singularität war im alten Israel verankert und hatte ihren wirksamsten Schutz in der unbedingten Forderung nach ausschließlicher Verehrung Jahwes als des einzigen Gottes Israels. Darum die grundlegende Bestimmung der Bundesverpflichtung Gott gegenüber: „Du sollst keine fremden Götter neben mir haben" (Ex 20, 2 f), d. h. für Israel gibt es keinen anderen Gott; damit steht und fällt sein Gottesverhältnis. Die Verehrung anderer Götter ist für dieses Volk ein Bundesbruch, ein Verlassen der Fahne Jahwes und damit Untreue gegen die Gottheit. Jahwe war aber auch für Israel der einzige Gott, dem es in der Geschichte begegnet war. Schon die Väter kannten ihn, wenn auch unter anderem Namen, als alleinigen Gott, der sich ihrer angenommen hatte. Er hatte Israel herausgeführt aus Ägypten, das Volk in der Wüste geschaffen und ihm Kanaan zum dauernden Besitz gegeben. Jahwe ist allein für dieses Volk da und mit anderen Göttern hat es nichts zu schaffen.

Damit war freilich zunächst nur die ausschließliche Verehrung Jahwes in Israel gegeben und bezüglich der Klarheit der monotheistischen Erkenntnis besteht im AT eine gewisse Entwicklung. Ein

klar formuliertes Bekenntnis zum absoluten Monotheismus, der grundsätzlich die Existenz anderer Götter leugnet, findet sich am Anfang der Geschichte Israels noch nicht und fehlt auch noch für die Moseszeit. Gewiß hat dieser große religiöse Führer Israels die Existenz nur eines einzigen Gottes gelehrt, der ihm Schöpfer des Alls und Quelle aller Gerechtigkeit war, also ein Wesen mit einem umfassenden Wirkungsbereich; auch wird seine Religionsstiftung von vorneherein über den engen Rahmen der von ihm organisierten Volksgemeinde hinausgezielt und bereits den Gedanken ahnend erfaßt haben. daß dadurch. daß Jahwe sich in Israel ein Volk schuf und sich so einen Weg in die Geschichte bereitete, er sich letzten Endes ein Werkzeug bildete. um über Israel hinaus auch auf die Völkerwelt einzuwirken und sie zur Erkenntnis seines Wesens und Willens zu führen. Die an die Patriarchen ergangenen Segensverheißungen mit ihrem manchmal bereits universalen Ausblick mußten diesen Gedanken auch für Moses nahelegen. Freilich fehlen in den uns erhaltenen Urkunden der Moseszeit bestimmte, auf absoluten Monotheismus hindeutende Aussagen und wir wissen nicht, wie weit es ihm damals schon gelungen war, auch sein Volk zu der Erhabenheit seiner Gottesauffassung emporzuführen. Das fast stets gespannte Verhältnis, in dem wir ihn zu seinen Volksgenossen stehen sehen, spricht sehr dafür, daß die große Menge seiner Volksgenossen offenbar nur mit Widerstreben bereit war, seinen erhabenen Gedanken über Gott und seine ewigen Ziele zu folgen. Daß auch in der Folgezeit in Israel das monotheistische Denken noch keineswegs in seinen letzten Konsequenzen Allgemeinüberzeugung geworden war, zeigen uns manche Stellen in den Geschichtsbüchern des AT aus der Zeit vor dem Exil (vgl. vor allem Stellen wie Rcht 11, 24; 1 Sm 26, 19; 4 Kg 3, 27), die es als nicht ausgeschlossen erscheinen lassen, daß es in dieser Periode, die fül die religiöse Entwicklung Israels durch das Problem der Angleichung der ererbten Jahwevorstellung an die neuen Umweltsbedingungen des in Kanaan seßhaft gewordenen Volkes mit Schwierigkeiten belastet war, im alten Israel Kreise gab, die möglicherweise mit der Existenz fremder Götter neben Jahwe rechneten, wenn sie diesen auch als für Israel allein in Frage kommenden und ihrer inneren Überzeugung nach den Heidengöttern überlegenen Gott ansahen. Es war dem Wirken der großen vorexilischen Propheten zu verdanken, daß immer klarer die Wahrheit ausgesprochen wurde, daß es neben dem alleinigen Weltenherrn Jahwe, der die Geschicke aller Völker lenkt, überhaupt keine anderen realen göttlichen Wesen gibt. Sie standen im Kampf gegen das eigene Volk, das dauernd gewisse Hinneigung zeigte, neben Jahwe auch andere Gottheiten zu verehren,

und gegen das Königtum, das mit seiner verderblichen Bündnispolitik immer wieder in kultische Abhängigkeit zum Heidentum geriet.

Im einzelnen sind freilich die hier angeführten Stellen in ihrer Deutung schwierig, da wir nicht sicher zu sagen vermögen, was die Menschen, deren Aussprüche hier angeführt werden, sich dabei dachten bzw. ob aus ihren Aussagen Folgerungen betreffs ihrer religiösen Gesamthaltung gezogen werden müssen. Das dunkle Wort des Jephte an der Stelle Rcht 11, 24, der dem Ammoniterkönig gegenüber in einer Botschaft die Tatsache der Besitzergreifung des früheren Amoritergebietes vom Arnon bis zum Jabbok durch die Israeliten aus einer Verfügung Jahwes ableitet, dabei aber die Möglichkeit offen läßt, daß auch der Ammoniterkönig auf Weisung seines Gottes Kemoš sich in den Besitz fremden Gebietes setzen könnte, ist vielleicht nur eine diplomatische Wendung, in der sich Jephte zur Erleichterung seiner Argumentation auf den Standpunkt seiner Gegner stellt. Die 1 Sm 26, 19 ausgesprochene Klage Davids, daß seine Feinde ihn aus dem Lande fortjagten mit dem Auftrag „Diene anderen Göttern!" könnte vielleicht nur die aus den Verhältnissen der damaligen Zeit notwendigerweise hervorgehende Tatsache aussprechen, daß ein Israelit, der sein Heimatland verlassen mußte, keine Möglichkeit mehr hatte zur kultischen Verehrung seines Gottes und sich gezwungen sehen konnte, sich der Verehrung der in seinem neuen Aufenthaltsort beheimateten Götter anzuschließen. Die Stelle 2 Sm 7, 22 überliefert uns jedenfalls ein absolut monotheistisch klingendes Bekenntnis des großen Königs: „Du bist groß, Jahwe, ... und es gibt keinen Gott außer Dir." Auffallend ist aber doch die ebenfalls angeführte Stelle 4 Kg 3, 27, wonach der Moabiterkönig bei der Belagerung der Stadt Kir Charešet durch die Israeliten in höchster Kriegsnot nach heidnischem Brauch seinen erstgeborenen Sohn auf der Mauer zur Abwendung des drohenden Unheils als Brandopfer darbrachte, was die Israeliten zur Aufgabe der Belagerung veranlaßte. Man muß dabei offenbar doch irgendwie von dem Gedanken erfüllt gewesen sein, daß dieses dem heidnischen Gott dargebrachte außergewöhnliche Opfer auch über Israel Unheil herbeiführen könnte. Im übrigen ist natürlich für die ganze Zeitspanne bis zum Auftreten der großen Propheten immer mit der Möglichkeit zu rechnen, daß damals zwar bereits die religiöse Führungsschicht Israels höhere Gottesvorstellungen besaß als dies damals bei der großen Masse des Volkes den Fall sein konnte.

Es sind schon mancherlei Versuche unternommen worden, den Monotheismus der atl Religion unter Außerachtlassung der göttlichen Offenbarung allein aus der Einwirkung natürlicher Gegebenheiten zu erklären. Die Schule Wellhausens wollte bekanntlich die religiöse Entwicklung Israels als ein Fortschreiten von primitiven Religionsformen wie Fetischismus, Animismus und Polytheismus zu immer größerer Vollkommenheit begreifen. Da im semitischen Raum in historischer Zeit weitgehend die Religionsstufe des Polytheismus vorherrschte, lag die Versuchung nahe, auch für das alte Israel eine solche Phase seiner religiösen Entwicklung anzunehmen, wenn auch die biblischen Zeugnisse davon nichts wissen. Aber es fragt sich zu-

nächst, ob dieser ausgebildete Polytheismus, wie wir ihn besonders bei den semitischen Akkadern finden, schon der älteren Phase der semitischen Religion angehört. Es scheint vielmehr so gewesen zu sein, daß auf der nomadischen Stufe die Zahl der Gottheiten viel geringer war, ja daß manchmal sogar eine Art Monolatrie geherrscht hat, die bei grundsätzlicher Anerkennung der Existenz anderer Götter doch nur einem einzigen Stammesgott ihre Verehrung zuwandte.

Wir sehen jetzt manche Erscheinungen, die uns auf dem Gebiete der semitischen Religion begegnen, in einem anderen Licht, weil neue wissenschaftliche Erkenntnisse das evolutionistische Schema der Religionsentwicklung erschüttert haben. Die religionsgeschichtliche und ethnologische Forschung der letzten Dezennien hat nachgewiesen, daß sich jetzt noch bei vielen primitiven Völkern der Glaube an ein höchstes Wesen als Schöpfer und Erhalter aller Dinge zugleich mit ethischer Differenzierung vorfindet, weshalb der Schluß gerechtfertigt erscheint, daß dieser Hochgottglaube der Primitiven eine letzte Spur einer am Anfang der Menschheitsgeschichte stehenden allgemeinen Religionsform ist. Am Beginn steht also nicht der Polytheismus, oder sonstige niedrige Religionsformen, sondern der Glaube an einen einzigen höchsten Gott, eine Tatsache, die neuerdings auch *H. Kühn*[1] aus prähistorisch-archäologischen Gegebenheiten abzuleiten sucht. Nun hat sich freilich gegen die Thesen eines der bedeutendsten Vertreter dieser neueren religionsgeschichtlichen Forschung, des bekannten Ethnologen und Sprachforschers *P. W. Schmidt*[2] Widerspruch erhoben. *W. E. Mühlmann* hat kürzlich die Aufstellungen Schmidts einer scharfen Kritik unterzogen[3]. Aber auch bei Würdigung aller von *M.* vorgebrachten Einwände, die sich vor allem gegen die methodologischen Voraussetzungen der Theorie vom Urmonotheismus sowie gegen die Anwendung des Begriffes Monotheismus bezüglich des bei den Naturvölkern angetroffenen, meist von sonstigen Wesen dämonischen oder animistischen Charakters umgebenen höchsten Gottes wenden, ist das von Schmidt und seiner Schule und auch von anderen Forschern beigebrachte Material doch so gewaltig, daß man sich der Schlußfolgerung nicht entziehen kann, in dem ursprünglichen Hochgottglauben ein religiöses Urphänomen der Menschheit sehen zu müssen. Dieser Himmels- oder Hochgottglaube hat natürlich bei den verschiedenen Völkern oder Kulturkreisen eine verschiedene Ausprägung gefunden[4]. Vielfach finden wir den Glauben an einen Himmelsgott, der als Personifizierung des Himmelsgewölbes betrachtet wird und manchmal auch als Sonnen- bzw. Mondgott erscheint. Er kann aber auch als Gott der atmosphärischen Erscheinungen, als Gott der Winde, Wolken, des Gewitters, der Blitze und des Regens und damit als Fruchtbarkeitsgott auftreten. Gerade der letzte

---

[1] Das Problem des Urmonotheismus, Wiesbaden 1950 (= Akad. d. Wiss. u. d. Lit., Geist. u. sozialw. Kl. Jahrgang 1950, Nr. 22).

[2] Vgl. vor allem sein monumentales vielbändiges Werk: Der Ursprung der Gottesidee, 1912—51; dazu vom gleichen Autor: Die Religion der Urkultur, in: Historia Mundi 1. Bd. Frühe Menschheit, München 1952, 468 ff.

[3] Das Problem des Urmonotheismus: TLZ 1953 Sp. 705—718.

[4] Vgl. den Artikel „Religionsvetenskap, religionshistoria": Svenskt Bibliskt Uppslagsverk, herausgegeben von I. Engnell und A. Fridrichsen, Bd. II, Stockholm 1952, 885—903.

Umstand, daß der Hochgott als Spender der Fruchtbarkeit und des Wachstums erscheint, ist sehr bedeutungsvoll; denn damit steht in Verbindung, daß er oft auch als Schöpfergott auftritt, der alles hervorgebracht hat und am Leben erhält. Oft ist auch eine Schöpfungsmythologie bzw. ein Schöpfungsepos mit seiner Gestalt verbunden. Natürlich kann es dann im Laufe der Entwicklung dazu kommen, daß gerade diese Eigenschaft des ursprünglichen Hochgottes, Spender der Fruchtbarkeit auf den verschiedensten Gebieten zu sein, zu Abspaltungen von seiner Gestalt und zur Ausbildung neuer Götterwesen führt. Das ist zweifellos die wichtigste Ursache für die Entstehung des polytheistischen Pantheons mit seinen vielen Göttergestalten, deren jede ganz bestimmte Funktionen ausübt. Der ursprüngliche Hochgott selber kann so zu einem *deus otiosus* werden, von dem man zwar immer noch glaubt, daß er die Welt erschaffen hat, ohne sich aber um ihre weiteren Geschicke zu kümmern. Nun ist es ein in der Religionsgeschichte oft zu beobachtendes Phänomen, daß durch das Auftreten besonders inspirierter Prophetengestalten ein solcher deus otiosus wieder aktiviert werden kann, so daß er in nahe Verbindung zu einem Stammesverband oder einem ganzen Volk gebracht wird, einen besonderen Kult erhält und so die weiteren Schicksale dieses Stammesverbandes bzw. Volkes durch das Bekenntnis zu diesem Gott geprägt werden. Ein Beispiel bietet in gewissem Sinne das Verhältnis zwischen Jahwe und Moses, ferner zwischen Allah und Mohammed und, wie wir sehen werden, auch zwischen Ahura Mazda und Zarathustra. Ferner ist darauf hinzuweisen, daß sich beim Hochgott vielfach auch eine klare ethische Differenzierung feststellen läßt. Gerade wenn es sich um einen Himmels- oder Sonnengott handelt, finden wir eine starke Geneigtheit, sich die Gottheit als untersuchenden Richter, als Durchschauer oder Bestrafer des Bösen, aber auch als Belohner des Guten vorzustellen.

Es kann kein Zweifel sein, daß wir Spuren des soeben dargestellten Hochgottglaubens auch im vorisraelitischen *Kanaan* antreffen. Und zwar handelt es sich hier zunächst um die Himmels- oder Hochgottgestalt, welche in verschiedener Erscheinungsform über die ganze semitische Welt unter dem Sammelbegriff El verbreitet ist. Man hat schon lange bemerkt, daß sich bei allen semitischen Völkern in alter Zeit zahlreiche mit el bzw. babylon. ilu zusammengesetzte Eigennamen finden. Im weiteren Verlauf der Entwicklung treten diese El-Namen allerdings immer mehr zurück und an ihrer Stelle erscheinen in der Nomenklatur die Gottheiten des polytheistischen Pantheons. Es fragt sich nun, ob El in diesen Namen allgemeine Bezeichnung für Gottheit ist, wobei der Träger bzw. Geber dieses Namens freistellt, an irgend eine Gestalt des Pantheons zu denken, oder ob hier eine bestimmte Göttergestalt gemeint ist, die den höchsten Gott bedeutet oder zum mindesten in monarchischer Zuspitzung des Polytheismus eine höhere Einheit hinter der Vielheit der Götter ahnen läßt. *M. Noth*[5] ist der Ansicht, daß wir bis zu den ersten Anfängen

[5] Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung (=BWAuNT, 3. F. H. 10) Stuttgart 1928.

der Verwendung von el wohl nie gelangen werden, daß aber für die zweite Stufe, die Zeit des nord- und westsemitischen Sonderlebens, bei den Semiten mit einer eine Monolatrie darstellenden Stammesreligion zu rechnen sei, in der el wie das gleichfalls in Eigennamen auftretende Element „Vater" und „Bruder" diesen einen Stammesgott meint, während dann später beim Übergang von der Stammesreligion zum polytheistischen System das ererbte el in den Personennamen umgedeutet wurde. Einen neuen Aspekt hat die Frage durch die Funde von Ras Šamra, der Stätte des alten Ugarit, erhalten. Das dortige Religionssystem war zwar ein ausgesprochener Polytheismus, aber es schimmert noch etwas durch von der einstigen überragenden Stellung des Gottes El, der hier in manchen Fällen tatsächlich ein Einzelgott, und zwar der höchste ist[6]. Die ehedem überragende Stellung dieses El beweisen eine Reihe von Epitheta, die ihm beigelegt werden, und die Zuweisung eines so weiten Herrschaftsbereiches an ihn, daß Kreta als sein Herrschersitz und Ägypten als sein Erbland erscheinen; außerdem wird er in einer Entsühnungsliturgie in hymnischer Weise als Gott der Götter bzw. Vater der Götter gepriesen, dessen allumfassende Macht nach der Darstellung des Textes offenbar die der anderen Götter einfach in sich aufgehen läßt. Die Vermutung ist nicht von der Hand zu weisen, daß in dieser hier durchschimmernden, überragenden Stellung des Gottes El ein Erbe aus einer längst vergangenen semitischen Vorzeit zutage tritt, für die El tatsächlich der oberste und vielleicht sogar der einzige Gott war, eine Stellung, die er dann freilich bei der auch in Ugarit einsetzenden Entwicklung zum Polytheismus nicht beibehalten konnte. Die ugaritischen Zeugnisse sind aber von großem Wert auch für die Beurteilung der Natur des El eljon, eines anderen Vertreters des westsemitischen Hochgottes, als dessen Verehrer uns in der Bibel Melchisedeq entgegentritt. Es muß in der Tat auffallen, in welch nahe Beziehung nach dem Bericht von Gn 14 der Gott eines Nichtisraeliten zu dem Gott Abrahams gestellt wird. Dieser höchste Gott, der Himmel und Erde geschaffen hat, der von Melchisedeq als derjenige bezeichnet wird, der dem Abraham zum Siege verholfen hat, scheint dadurch, daß auch der Patriarch bei ihm schwört, mit dessen Gott gleichgesetzt zu sein. Nur so ist es erklärlich, daß Abraham sich ehrfurchtsvoll vor dem Diener dieses Gottes beugt und dessen Segen entgegennimmt. Das sind aber nur vereinzelte Spuren, in denen wir in der Religion der alten Kanaanäer noch den ererbten Hochgottglauben in Wirksamkeit sehen. Sonst ist bei ihnen längst der Übergang zum voll ausgebildeten Polytheismus

---

[6] O. Eißfeldt, El im ugaritischen Pantheon, Berlin 1951.

vollzogen und im Vordergrund steht nicht mehr der Gott El, sondern der *Baal* als typischer Vertreter eines Fruchtbarkeitsgottes, der uns als Spender aller guten Gaben mit einem Kultus ackerbaulichen und sinnlich orgiastischen Charakters entgegentritt, wobei man Tod und Auferstehung des Gottes, seine Inthronisation und heilige Hochzeit feierte. Es war später eine Hauptaufgabe der vorexilischen Propheten, den in Kanaan nach der Seßhaftwerdung des Volkes eingetretenen Synkretismus als unvereinbar mit dem Wesen des Israelgottes Jahwe darzulegen und kompromißlos zu bekämpfen.

Auch in der übrigen Welt des alten Orients hat sich nirgends dieser ursprüngliche Hochgottglaube rein erhalten und wir finden in historischer Zeit überall ein ausgebildetes polytheistisches System. Von einem konsequenten Monotheismus, so wie er in Israel von dessen Anfängen an gegeben war, ist nirgends die Rede. Darum sind auch von vornherein alle Versuche zum Scheitern verurteilt, die den atl Monotheismus von irgendwelchen aus dem Bereich der großen altorientalischen Kulturen herrührenden Einflüssen ableiten wollen. In der Zeit, da der Babel-Bibel-Streit die Gemüter erregte, war *Babylonien* in dieser Hinsicht namhaft gemacht worden. Nach unserer heutigen Kenntnis der babylonischen Religion können wir mit Sicherheit sagen, daß es dort zwar vereinzelt monotheisierende Tendenzen gegeben hat, daß es aber nirgends zur Ausbildung eines konsequenten Monotheismus kam und die polytheistische Grundlage der Religion nie verlassen wurde. Schon die Religion der alten Sumerer, die einen so mächtigen Einfluß auf die späteren semitischen Bewohner des Zweiströmelandes ausübten, war reiner Polytheismus mit kraß anthropomorpher Gottesvorstellung. Wir beobachten nirgends bei den Gestalten des sumerischen Pantheons das Bestreben, eine aus dieser Reihe in besonderer Weise herauszuheben und sie an die Spitze der Göttergesellschaft zu stellen, was freilich auch durch die politischen Verhältnisse des alten Sumer bedingt war, das in eine Zahl von unabhängigen, höchstens zeitweise lose miteinander verbundenen Stadtstaaten zerfiel, von denen jeder seine eigenen Gottheiten hatte. Es gab deswegen keinen Nationalgott, dem vom ganzen Volke an bestimmten Festtagen eine gemeinsame Verehrung zuteil geworden wäre. Erst recht hat die akkadische Religion ihre polytheistische Grundlage nie verlassen. Letzten Endes sind ja die Götter doch immer nur Personifikationen der kosmischen Erscheinungen und Kräfte der Natur, können deswegen ihrer Zahl nach stets vermehrt werden, sobald das Denken diese Naturkräfte in weitere Teilformen zerlegt. Außerdem stehen sie in unlösbarer Verbindung mit der Mythologie, die den bunten Wechsel der Naturvorgänge nach Analogie der mensch-

lichen Tätigkeiten widerspiegelt. Damit ist allerdings vereinbar, daß ein Beter u. U. aus der ihm bekannten Götterschar einen Gott besonders heraushebt und ihm seine spezielle Huldigung in Formen darbringt, als ob es überhaupt keinen anderen Gott mehr gäbe. Ferner kann ein bestimmter Stadtgott aus politischen Gründen mit dem Emporsteigen des Gemeinwesens, in dem er seine besondere Verehrung genießt, auch eine gewisse Oberherrschaft über andere Götter erlangen. Bei näherem Zusehen zeigt sich aber doch immer, daß die polytheistische Grundlage des Glaubens nie ganz verlassen ist und daß der bewußte Schritt zum eigentlichen Monotheismus nie getan wird. Gewiß wäre von manchen schönen Äußerungen über die Größe der gepriesenen Gottheit, so wie sie uns manchmal in der babylonischen Hymnenliteratur begegnen, zum wahren Monotheismus kein allzu großer Schritt mehr gewesen, wenn eine überragende religiöse Persönlichkeit diese Wahrheit von der Existenz eines einzigen Gottes verkündet hätte. Aber daran fehlte es bei den Babyloniern und man hat mit Recht gesagt, daß ihre Religion zwar bedeutende Psalmendichter, aber keine Propheten hatte. Auch der als Zeugnis für praktischen Monotheismus manchmal angeführte Text Brit. Mus. 47406, der anscheinend Marduk mit einer ganzen Reihe von männlichen Gottheiten identifiziert, will zwar diesen offenbar als die höhere Einheit über die angeführten göttlichen Wesen nachweisen, aber die Behauptung, daß hiemit die Existenzberechtigung und so das Recht auf kultische Verehrung der anderen Gottheiten geleugnet werden sollen, geht wohl zu weit. Bei solchen und ähnlichen synkretistischen Äußerungen aus der Umgebung der polytheistischen Kultreligionen ist immer mit der Möglichkeit zu rechnen, daß die synkretistische Formel gar nicht das Ziel hat, den einen Gott durch einen anderen zu verdrängen, sondern innerlich beide bejaht und trotz der Aussage von der Vereinigung der Gottheiten doch jeder von ihnen ein gewisses Eigenleben belassen will. Im übrigen darf man mit Sicherheit sagen, daß solche vereinzelte theologischen Lehren auf den Glauben der breiten Volksmassen keinen Einfluß ausgeübt haben; dieser blieb durch und durch polytheistisch bis zum Ende der babylonischen Geschichte.

Auch im anderen großen Kulturzentrum des Alten Orients, in *Ägypten,* hat es monotheistische Gedanken und Strömungen gegeben, und zwar, soweit wir das jetzt beurteilen können, in stärkerem Maße als in Babylonien, wobei die Gottesauffassung manchmal eine erstaunliche Stufe der Vergeistigung erkennen läßt, während aber auch dort die Volksreligion zu allen Zeiten Polytheismus mit zum Teil sehr tief stehenden Formen des Tierdienstes und der Magie war. Der Wiener

Ägyptologe *H. Junker* hat in einer Reihe von Publikationen der letzten Dezennien die These vertreten, es hätte bei den Ägyptern schon in der Zeit des Alten Reiches neben der großen Schar der verehrten Götter als Erbgut die Vorstellung eines höchsten Gottes gegeben, der als Weltschöpfer und Begründer der moralischen Ordnung galt, und hinter manch anderen Gestalten des ägyptischen Pantheons würde sich die Gestalt dieses großen Weltengottes verbergen, insofern jene erst durch Angleichung an ihn Anspruch auf universale Geltung machen konnten. Diese Annahme ist an und für sich nicht unwahrscheinlich, da es ja durchaus möglich ist, daß der alte Hochgottglaube der ursprünglichen Menschheit wenigstens in Spuren sich auch im Nilland erhalten hat. Indessen zeigt sich bei näherer Betrachtung der in Frage kommenden Textaussagen, daß nirgends ein konsequent monotheistischer Standpunkt festgehalten ist, auch nicht in dem sog. Denkmal der memphitischen Theologie, das aus der Zeit der beginnenden vierten Dynastie stammt und das Ziel verfolgt, dem Stadtgott der neuen pharaonischen Residenz Memphis, dem Gotte Ptah, eine überragende Stellung zuzuschreiben. Auch hier ist Ptah nur der oberste Gott, dessen Kraft, wie es heißt, größer ist als die der anderen Götter, die aber, wie der Text weiter lehrt, daneben bestehen und von Ptah selber auf ihre Kultstätten mit Sicherung ihrer Opfereinkünfte und Kapellen gesetzt werden. Solange solche Vorstellungen noch nicht prinzipiell überwunden sind, kann man nicht von eigentlichem Monotheismus reden. Auch bei den altägyptischen Weisheitslehrern, die bekanntlich bei der religiösen Begründung ihrer Sprüche kaum auf die einzelnen Götter verweisen, sondern meist nur von „dem Gott" oder ganz allgemein von „Gott" sprechen, ist zu sagen, daß wir wohl bei den Verfassern eine gewisse Ahnung voraussetzen dürfen, daß letzten Endes hinter all den Namen und Erscheinungen des buntgestaltigen Pantheons sich doch nur *eine* Gottheit verbirgt; aber auch diese Weisheitslehrer konnten es sich offenbar nicht anders vorstellen, als daß der einzelne Fromme die Gottheit jeweils in einer besonderen Gestalt erlebte, so wie die Tradition der Stadt oder des Bezirkes es ihm nahelegte. Also auch hier kein konsequenter Monotheismus; sonst wäre es nicht möglich, daß manchmal die Autoren dieser Weisheitslehren doch bestimmte Gestalten des ägyptischen Götterpantheons nennen. Ein freilich nur kurzlebiger Ansatz zur Ausbildung eines konsequent monotheistischen Systems wurde dann ca. 1400 v. Chr. von dem Pharao Echnaton unternommen, der lediglich die Sonne unter dem Namen Aton als einzige Gottheit gelten lassen wollte. Da aber Echnaton anscheinend seine Verehrung in der Hauptsache doch nur der sinnlich faßbaren Gestalt des Tagesgestirns zu-

wandte, fehlt diesem System die geistige Auffassung von der Gottheit, wie sie für den biblischen Monotheismus charakteristisch ist. Schon bald nach dem Tode des Pharao kam es zum Sturz des Atonglaubens und der Gott Amon, gegen dessen Herrschaft sich Echnaton in der Hauptsache gewandt hatte, übernahm nun im Neuen Reich die Rolle des am meisten verehrten und angesehenen Gottes, wobei aber sein Aufstieg, ganz ähnlich wie beim babylonischen Marduk, mit politischen Faktoren, nämlich hier in Ägypten mit der jetzt einsetzenden überragenden Stellung der Stadt Theben, deren Hauptgott Amon geworden war, zusammenhängt. In den seiner Verehrung gewidmeten Hymnen treten uns manche monotheistisch klingende Äußerungen entgegen, die nicht selten eine beachtliche Höhe des theologischen Denkens in der Erfassung eines rein geistigen, göttlichen Seins und Wirkens verraten. In synkretistischer Ausdrucksweise wird auch von ihm gesagt, daß die Götter Re, Atum und Ptah seine Erscheinungsformen darstellen, ja er wird sogar als der Eine bezeichnet, der alles schuf; das ist aber nur eine monolatreutische, durch die politische Entwicklung geförderte Hervorhebung eines bestimmten Gottes ohne Negierung anderer Gottheiten. Als Endergebnis der ägyptischen Religionsgeschichte ist jedenfalls die betrübliche Tatsache zu konstatieren, daß in der Spätzeit trotz aller vorhergegangenen, bedeutungsvollen Ansätze, die zu einer geläuterten Gotteserkenntnis hätten führen können, der alte Polytheismus, und zwar sogar in seinen niedrigsten Formen, erst recht wieder erstarkte, wozu auch die politische Lage beitrug, insofern nach dem Zerfall des Einheitsstaates die alten Gaumetropolen wieder selbständige religiöse Zentren mit ihren Sondergottheiten wurden.

II.

Nun gibt es noch ein anderes, im Kreise der vorderorientalischen Welt entstandenes Religionssystem, bei dem ernsthaft die Frage erwogen werden kann, ob es sich hier um wirklichen Monotheismus handelt; das ist die durch das Wirken des großen Propheten[7] des alten

[7] Die Benennung „Prophet" stellt Zarathustra an die Seite der alttestamentlichen Propheten und tatsächlich läßt sich nicht leugnen, daß hier beiderseits Beziehungen und Ähnlichkeiten gegeben sind. Wie der atl Prophet ist auch Zarathustra Sprecher der Gottheit bei seinem Volke, bei dem er zunächst aber genau so wenig Gehör findet wie so mancher der großen atl Propheten und wie diese Anfeindungen und Verfolgungen erdulden muß. Wie der atl Prophet steht auch Zarathustra unter dem mächtigen Eindruck des nahe bevorstehenden Gottesgerichtes. Wie ein Jeremias, der von sich Auserwählung und Berufung schon in der Zeit vor seinem Eintreten in die irdische Existenz behauptet (1, 5), so weiß sich auch der iranische Prophet als „am Anfang" d. h. nach der Terminologie der Gathas in der der Erschaffung der sichtbaren Welt vorhergehenden, transzendenten Phase der Schöpfung von seinem Gott zu seinem Amt bestimmt (vgl. Ys 44, 11). Und daß ein Mensch priesterlicher Herkunft (Zarathustra selber nennt sich zaotar) zum

Irans, Zarathustra, begründete Religion. Um auf die Frage nach ihrem monotheistischen Gehalt antworten zu können, müssen wir versuchen, auf die Wurzeln des theologischen Denkens des iranischen Religionsstifters zurückzugehen.

Die Hauptquelle zur Erkenntnis des theologischen Denkens Zarathustras sind die sog. Gathas; sie sind in altertümlicher iranischer Sprache abgefaßte, in Versform den Hauptinhalt der prophetischen Verkündigung enthaltende religiöse Gedichte, die wahrscheinlich von ihm selber oder doch von seinen ersten Anhängern für den liturgischen Gebrauch zusammengestellt wurden. Leider sind sie inhaltlich sehr schwierig und dunkel. Ihr awestischer Text mit englischer Übersetzung ist bequem zugänglich durch die Ausgabe von M. W. Smith, Studies in the Syntax of the Gatha's of Zarathustra, together with Text, Translation and Notes, in: Language Dissertations published by the Linquistic Society of America, Number 4, Philadelphia 1929. Von den übrigen Gathaübersetzungen ist immer noch wichtig die von Chr. Bartholomä, Die Gathas des Awesta, Straßburg 1905. Neuere Übersetzungen sind:

J. Duchesne-Guillemin, Zoroastre, Étude critique avec une traduction commentée des Gatha, Paris 1948.

K. Barr, Avesta, Kopenhagen 1954; es handelt sich hier um eine neue Übersetzung des Awesta in Auswahl in das Dänische, welche auch die Gathas enthält. Die beiden zuletzt genannten Werke bieten jeweils eine ausführliche Einleitung in die Probleme der zarathustrischen Theologie. — Von Parsengelehrten rührt her die gut lesbare, aber manchmal doch etwas freie Übersetzung von F. A. Bode — P. Nanavutty, Songs of Zarathustra, London 1952. — Außerdem enthalten die unten angeführten Werke von Nyberg und Herzfeld viele Einzelübersetzungen von Gathastellen mit vielfach neuer Deutung, in der aber die beiden Forscher oft auseinandergehen.

Bei der Dunkelheit der Gathas ist in manchen Fällen zur Ergänzung und Aufhellung zarathustrischer Vorstellungen und deren Ursprünge der sog. jüngere Awesta heranzuziehen, der zwar sprachlich jünger als die Gathas ist, z. T. aber uralte vorzarathustrische iranische Religionszeugnisse enhält. Hier sind besonders wichtig die sog. Yašts, Hymnen an Götter, die ursprünglich von Zarathustra abgelehnt worden waren, aber später doch wieder Eingang in den Zoroastrismus gefunden hatten. Übersetzung von H. Lommel, Die Yäšts des Awesta, Göttingen 1927.

Notwendig ist auch eine Beiziehung der in mittelpersischer Sprache abgefaßten theologischen Schriften des Parsismus. Sie sind zwar meist spät (9.—11. Jahrh. n. Chr.), enthalten aber neben späten Materialien auch viele wichtige alte, z. T. auf jetzt verloren gegangene Teile des Awesta zurückgehende Aussagen über die zarathustrische Religion. Leider waren diese wichtigen Texte bisher nur in einer gegen Ende des vorigen Jahrhunderts von dem englischen Gelehrten West angefertigten und in der Reihe der Sacred Books of the East erschienenen Übersetzung zugänglich, die den inzwischen erzielten Fortschritten der iranischen Philologie nicht mehr entspricht. Neuere Bearbeitungen dieser Texte durch europäische Gelehrte sind in vielen Zeitschriftenaufsätzen zerstreut und nur schwer zu bekommen. Doch liegt jetzt eine nach Sachgebieten geordnete Übersetzung von wichtigen Texten der mittelpersischen Religionsschriften des Parsismus vor bei R. C. Zaehner, The Teachings of the Magi, London 1956.

Von neueren Darstellungen der Religion Zarathustras, die in Einzelheiten freilich oft stark auseinandergehen, sind zu erwähnen:

Prophetenamt berufen wird, zeigt auch das Beispiel des Jeremias und des Ezechiel. Ein Unterschied ist allerdings gegeben in der Art und Weise des Offenbarungsempfanges, insofern die Begegnung Zarathustras mit seinem Gott einen durchaus friedlichen und freundschaftlichen Charakter trägt, während die atl Propheten unter dem Eindruck der alles überragenden Majestät Jahwes stehen, vor der kein Sterblicher standhalten kann. Eine Gemeinsamkeit zwischen atl Prophetie und dem Werk des iranischen Religionsstifters besteht schließlich noch in der beiderseits gegebenen starken sozialen Ausrichtung der Botschaft, die auch Zarathustra zum Fürsprecher der von den Machthabern unterdrückten Volksgenossen werden läßt, sowie in der Ablehnung der zeitgenössischen Kultpraxis.

H. Lommel, Die Religion Zarathustras, Tübingen 1930.
O. G. v. Wesendonk, Das Weltbild der Iranier, München 1933.
H. S. Nyberg, Die Religionen des alten Iran (= M. Vorderas.-äg. Ges. Bd. 43), Leipzig 1938.
G. Dumézil, Naissance d'Archanges, Paris 1945.
E. Herzfeld, Zoroaster and his World, Princeton 1947.
J. Messina SJ, Zarathustra und seine Lehre: Stimmen der Zeit, Juni 1950.
F. König, Die Religion des Zarathustra, in: Christus und die Religionen der Erde, Bd. 2, Wien 1951, 607 ff.
Sehr wertvoll ist auch die Darstellung der Zarathustrareligion bei dem bekannten schwedischen Erzbischof N. Söderblom in seinem Buch: Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte, München 1942, 162—224.

Der Prophet des alten Iran entstammt einer Nation, die zum Kreise der indogermanischen Völkerfamilie gehört. Nun war das indogermanische Urvolk sicher schon in der Zeit des noch ungetrennten Zusammenlebens auf der Stufe des Polytheismus gestanden, wie sich aus einer ganzen Reihe von Gleichungen von Götternamen und Göttergestalten erweisen läßt, an denen jeweils eine größere Anzahl von indogermanischen Einzelvölkern teilhat[8]. Daneben muß es aber schon in der indogermanischen Urzeit die Verehrung eines großen Himmelsgottes gegeben haben, der in einer für uns nicht mehr faßbaren Zeit einmal an der Spitze aller Göttergestalten gestanden hat und alle anderen göttlichen Wesen an Machtfülle und Erhabenheit überragte. Er muß als Himmelsgott Herr der Sternenwelt und der atmosphärischen Erscheinungen gewesen sein, als Vater, d. h. als Erzeuger und Schöpfer betrachtet worden sein und ebenso die Rolle eines Gottes der heiligen Ordnung, auf der die menschliche Gemeinschaft beruht, gespielt haben, und somit auch als Wächter über Recht und Unrecht und als Hüter der Heiligkeit der Eide und Verträge aufgetreten sein[9]. In der Hauptsache sind es die indogermanischen Einzelvölker der Griechen, Römer und alten Arier, weniger deutlich die Germanen, bei denen wir noch Spuren dieser alten Himmelsgottheit verfolgen können.

Bei den *Griechen* ist es die Gestalt des *Zeus Patēr,* in der wir den Nachfolger des alten indogermanischen Himmelsgottes zu erblicken haben. So sehr in historischer Zeit der Glaube der Hellenen ein ausgebildeter Polytheismus war, und so sehr in diesem System sich auch an die Gestalt des Zeus stark vermenschlichte Züge im Mythus angeheftet haben, so schimmerte doch zu allen Zeiten bei diesem obersten aller griechischen Götter noch die Erinnerung an seine ehemals alles überragende Größe durch. Er wird als König der Götter und Menschen gedacht und dargestellt, als der Himmelvater auf den höchsten Bergen verehrt. Ihm unterstehen zugleich die atmosphärischen Er-

[8] Siehe F. Cornelius, Indogermanische Religionsgeschichte, München 1942.
[9] Vergl. dazu das immer noch wertvolle Werk von L. v. Schröder, Arische Religion, Bd. 1 u. 2, Leipzig 1914—16.

scheinungen. Er ist aber auch der oberste Schirmherr des Familien- und Staatslebens, der Gott der Treue, der über der Heiligkeit des Eides und Versprechens wacht, der Hüter und Beschützer des Gastrechtes. Schließlich tritt er uns als Gott der Sühne und der Vergebung von Schuld und Sünde entgegen. Wenn die Dichter diesen ihren Zeus preisen, erheben sich ihre Hymnen manchmal zu einer erstaunlichen Höhe und Erhabenheit der Gottesauffassung, die ihn als wirklichen Alleinherrscher erscheinen läßt. Als den Ersten und den Letzten, als das Haupt und die Mitte, als den Schöpfer von allem preist ihn ein orphisches Fragment und der herrliche Hymnus des Kleanthes (gest. 232 v. Chr.) feiert ihn als den Höchsten der Unsterblichen, den Urquell alles Werdens, dem der Mensch innerlich verwandt ist und der hinter allen Erscheinungen der Natur steht, ohne dessen Mitwirkung nichts geschieht im Himmel und auf Erden. Der Wiener Indogermanist *Havers* hat darüber hinaus in einer jüngst erschienenen Arbeit[10] eine eindrucksvolle Reihe von Epitheta zusammengestellt, die bei griechischen Dichtern vorkommen und Zeus als den großen Urhebergott, den Lebensquell und Bewirker von allem erscheinen lassen. Dem griechischen Zeus stellt sich als Nachfolger des indogermanischen Himmelsgottes der römische Jupiter an die Seite, während bei den alten Germanen seine Gestalt nicht mehr so deutlich ist, aber doch in einer Reihe von Hypostasen noch erkennbar wird.

Auch die alten Arier besaßen in ihrem Dyauspitar einen Nachkommen des alten Himmelsgottes; doch ist im alten *Indien* seine Verehrung offenbar schon frühzeitig in den Hintergrund getreten und im Rigveda, der großen Hymnensammlung des alten Indien, spielt er fast keine Rolle mehr. An seine Stelle ist ein anderer Gott getreten, auf den weithin Züge, die einst an dem alten Himmelsgott hafteten, übertragen wurden, der Gott *Varuna*. Die ihm gewidmeten Lieder des Rigveda sind zwar nicht sehr zahlreich, zählen aber zweifellos zu dem Schönsten und Gehaltvollsten, was dieses altindische Denkmal des religiösen Schrifttums aufzuweisen hat und erinnern in Sprache und Gedankeninhalt oft auffallend an die Psalmen des AT. In ihnen erscheint Varuna vor allem als der große Schöpfergott, dem auch Weisheit, ja Allwissenheit zu eigen sind, wofür der bekannte, manche Anklänge an Ps 139 aufweisende Atharvavedahymnus 4, 16 ein eindrucksvolles Zeugnis bildet. Zugleich ist dieser Gott auch Wächter über Recht und Sitten und trägt als solcher einen ausgesprochen ethischen Charakter[11]. Das Gleiche ist der Fall auch bei dem mit Varuna

---

[10] Die Religion der Urindogermanen im Lichte der Sprache, in: Christus und die Religionen der Erde Bd. 2, Wien 1951, 697 ff.

[11] G. Dumézil, Ouranos-Varuna, Étude de mythologie comparée indoeuro-

eng verbundenen Gott *Mitra,* der in besonderer Weise Schützer der Heiligkeit der Eide und Verträge ist. Während aber das Bild Varunas, der den Sünder mit seinen Fesseln bindet, im Veda manchmal strenge und düstere Züge aufweist, ist Mitra mehr ein gütiger und freundlicher Herrscher. Er ist auch mehr der Hüter der Gesetze und Übereinkünfte, welche von den Menschen herrühren, während das heilige Gebot des Varuna in seinem eigenen göttlichen, nicht geschriebenen Gesetz besteht, das sich in der Unveräußerlichkeit der kosmischen Ordnung und in der inneren Stimme des Gewissens vernehmen läßt. Diesen Asuragottheiten, deren Hauptvertreter Varuna und Mitra darstellen, steht bei den alten Indern die ganz anders geartete Gruppe der Devagottheiten gegenüber, deren Hauptrepräsentant der viel gepriesene Indra ist, zu denen aber auch Gottheiten wie Agni, Rudra, die Maruts, Savitar, Ušas, die Göttin der Morgenröte und die Helfergestalten der Nāsatyas gehören. Es sind in der Hauptsache Gottheiten, die an die Naturerscheinungen geknüpft sind, sich vielfach durch ungestümes Auftreten auszeichnen und besonders in der Gestalt des Gottes Indra, des gewaltigen Streiters und Kämpfers, dem Menschen als Schützer im Kampfe zur Seite stehen. Im Verhältnis zwischen diesen Devas und den Menschen fehlt das ethische Moment, das für die Asuragottheiten charakteristisch ist, gänzlich. Einzig und allein im Kultus und im Opfer tritt der alte Inder diesen Gottheiten gegenüber, von denen er dafür Gaben, Sieg, Reichtum, Vieh und Nachkommenschaft zu erhalten hofft[12]. Im weiteren Verlauf der Entwicklung ist bei den alten Indern die Verehrung der Devagottheiten allmählich zur Alleinherrschaft gelangt, während die Asuras zu Dämonen herabsanken[13]. Es ist möglich, daß die historischen Schick-

péenne, Paris 1934, hat gezeigt, daß der indische Gott nicht nur etymologisch mit dem griechischen Uranos gleichgesetzt werden kann, sondern daß sich auch in der bei beiden Göttergestalten jeweils auftretenden Mythologie Verbindungslinien zwischen Indien und Griechenland ziehen lassen. In einem vor einiger Zeit erschienen Buche von H. Lüders, Varuna und die Wasser, Göttingen 1951, versucht der Autor die im Veda so verschiedenartig gezeichneten Züge Varunas, denen zufolge er von verschiedenen Forschern ganz abweichend als ursprünglicher Himmelsgott, als Verkörperung des Mondes, als Meeresgott oder auch als Personifikation der abstrakten Prinzipien der göttlichen Kraft und Ordnung erklärt wurde, dadurch zur Einheit zusammenzufassen, daß er Varuna als ursprünglichen Eidgott erklärt. Da es im alten Indien Brauch war, beim Wasser zu schwören, sei auf diese Weise die nahe Beziehung Varunas zu den Gewässern zu erklären. Da ferner nach den kosmologischen Anschauungen der alten Inder irdische und himmlische Gewässer miteinander identisch sind, sei es auch kein Widerspruch, daß Varuna bald in den irdischen Gewässern, bald im Himmel erscheine. Auch den so oft in den Hymnen ausgesprochenen Gedanken vom Königtum Varunas, der einen wichtigen Beitrag zum Verständnis des Xšathra-Begriffes bei Zarathustra darstellt, erklärt Lüders aus seiner Eigenschaft als Eidgott, insofern seine Funktion als Hüter der Heiligkeit des Eides diejenige eines Richters sei, als der in alter Zeit der König selber fungierte.

12 Zum ganzen Fragenkomplex vgl. jetzt C. Regamey in: Christus und die Religionen der Erde, Bd. 3, 87 ff.

13 In einer Reihe von Untersuchungen hat der französische Forscher G. Du-

sale der vedischen Inder zu dieser Entwicklung beigetragen haben, da ihnen bei den schweren Kämpfen, welche mit der Eroberung Indiens verbunden waren, die Devagottheiten, besonders der ausgesprochene Kriegsgott Indra, mehr bedeuten mußten als die Asuras. Denkbar ist aber auch, daß die geheimnisvollen Kräfte, von denen man von Anfang an diese Göttergestalten im alten Indien umwittert sah, die Menschen allmählich nicht nur mit Furcht, sondern auch mit Grauen vor diesen Wesen erfüllten und so ihre allmähliche Dämonisierung herbeiführten, eine Entwicklung, die in Indien erst ganz am Ende der vedischen Periode einsetzt.

Ganz anders ist nun die religiöse Entwicklung *Irans* verlaufen. Es ist mit großer Wahrscheinlichkeit auch für die iranischen Arier eine Periode anzunehmen, in der Deva- (oder wie es im Iranischen heißt: Daiva-) Gottheiten zusammen mit Asura- (iranisch: Ahura-) Gottheiten verehrt wurden. Allerdings fehlen uns dafür direkte Zeugnisse. Die religiösen Verhältnisse Irans in der vorzarathustrischen Zeit sind überhaupt viel schwerer als die des alten Indien zu beurteilen, da durch das Auftreten Zarathustras die ganze dortige religiöse Vorstellungswelt einen durchgreifenden Wandel erfahren hat und es keine iranischen Quellen mehr gibt, die unbeeinflußt vom Zarathustrismus über die ererbte Religion Aufschluß geben könnten. Trotzdem dürfte die obige Annahme unabweisbar sein, und das Entscheidende der Verkündigung Zarathustras besteht eben darin, daß

---

mézil darzulegen versucht, daß die drei Funktionen der indogermanischen Gesellschaft, Herrschertum, Krieg und Wohlfahrt (eine Teilung, welche das alte Indien später in seinem System der drei Kasten: Brahmanen, Kšatriyas und Vaiśyas fixierte) ihren Reflex in einer Hierarchie von Göttern finden, die sich bei den Indern in der Dreiteilung: Mitra und Varuna (also mit Zweiteilung der ersten Funktion) Indra und die Nāsatyas offenbart, während ihr bei den Römern die Dreiteilung: Jupiter, Mars und Quirinus entspricht. Auch die dritte Funktion zeigt nach D. die Tendenz, sich durch verdoppelte bzw. mehrfache Göttergestalten zu vermehren. D. hat weiterhin gezeigt, daß diese den drei Funktionen der Gesellschaft entsprechende Hierarchie sich ohne Änderung in eine umfassendere Reihe einordnen läßt, die einen Anfangs- und einen Schlußgott aufweist. Das ist in Indien einerseits der Gott des Windes Vayu, andererseits der Gott des Feuers Agni. Vayu, der Wind, muß tatsächlich in der ältesten indo-iranischen Religion ein bedeutender Hochgott gewesen sein, der im Mittelpunkt verschiedener kosmologischer Spekulationen gestanden hat. Auch im Awesta lassen sich noch gewisse Spuren seiner einstigen Bedeutung aufzeigen. Merkwürdig ist an der Gestalt dieses iranischen Vayu, daß er einen doppelten Aspekt aufweist, insofern ein guter Vayu von einem der schlechten Schöpfung angehörigen Vayu unterschieden wird, was nicht erst durch den späteren zoroastrischen Dualismus verursacht sein dürfte, sondern vielleicht schon darauf zurückzuführen ist, daß der Wind sowohl eine günstige wie eine verderbliche Wirkungsweise entfalten kann. In der römischen Religion entspricht nach D. diesem Vayu der Gott des Anfangs Janus, der ja auch anceps, d. h. friedlich und kriegerisch ist, und dem indischen Agni als Schlußgottheit die Göttin Vesta. Vgl. die Arbeiten von Dumézil: Jupiter, Mars, Quirinus; Essai d'interpretation comparative, Paris 1939. Mitra-Varuna; Essai sur deux répresentations de la souveraineté, Paris 1940. Naissance d'archanges; Essai sur la formation de la théologie zoroastrienne, Paris 1945. Les dieux des Indo-Européens, Paris 1952.

er das ganze altarische Devapantheon verbannte und die Alleinverehrung eines Gottes verlangte, der religionsgeschichtlich betrachtet sicher in engem Zusammenhang mit dem vedischen Gott Varuna steht, dessen Gestalt aber bei Zarathustra weitgehend entmythologisiert ist und auch unter einem anderen, offenbar von Zarathustra selbst geprägten Namen erscheint, der soviel wie „Weiser Herr“ bedeutet[14]. Der Grund, der Zarathustra zu diesem einschneidenden Zugriff in das religiöse System seines Volkes veranlaßte, dürfte einmal der gewesen sein, daß er die Unvereinbarkeit der alten Daēvas und der mit ihnen verbundenen, offenbar in orgiastischen Stierschlachtungen bestehenden kultischen Gebräuche mit seiner geläuterten Gottesvorstellung erkannte, durch die er ein neues Erlebnis der Gottheit gewonnen hatte, die sich ihm als die allein lebendige und wirksame Macht geoffenbart hatte. Daneben dürfte auch ein soziales Moment maßgebend gewesen sein, insofern im östlichen Teile Irans, der doch wohl der Schauplatz der Tätigkeit Zarathustras war, die räuberischen Nomaden, denen Zarathustra den Kampf ansagte, aller Wahrscheinlichkeit nach in besonderer Weise Verehrer solcher Daēvagottheiten waren, während für die von ihm als Ideal aufgestellte Lebensform seßhafter Ackerbauer die Verehrung der Ahuragottheiten eher angemessen war. Es ist aber nur noch *ein* Gott, der in den Gathas als Schöpfergott und Weltenherr uns entgegentritt. Ahura Mazdah hat den Himmel und die Erde befestigt, so daß sie nicht herabfallen Ys 44, 4, hat den Weg der Sonne und der Sterne bestimmt 44, 3, hat Wasser und Pflanzen beständig gemacht 44, 4, hat als geschickter Werkmeister Licht und Finsternis geschaffen 44, 5; von ihm kommt der Wechsel der Jahreszeiten und der Phasen des Mondes 44, 5. 3; er hat dem Winde und den Wolken Schnelligkeit verliehen 44, 4 und hat den Sohn ehrerbietig gegen den Vater gemacht, d. h. die moralische Ordnung begründet 44, 7[15]. Wie dem vedischen Varuna Weis-

[14] Allerdings ist mit dem Gottesnamen der zarathustrischen Religion ein besonderes Problem verknüpft. Dieser ist uns in der Form *Ahuramazdah* geläufig. Doch kommt er so in den Gathas noch nicht vor; hier steht nämlich entweder *ahura* oder *mazdah* allein, oder es steht mazdah an erster und ahura an zweiter Stelle. Die umgekehrte Reihenfolge ist ganz selten. Selbst wenn man den Einfluß des eigenartigen Gatha-Stiles in Betracht zieht, muß doch auffallen, daß auch in dem unmittelbar an Zarathustras Zeit sich anschließenden *Yasna haptanghaiti* die Wortfolge mazda-ahura die häufigste ist, während erst im jüngeren Awesta das Kompositum ahuramazdah fast restlos durchgedrungen ist. Das Gleiche gilt von den Keilinschriften der Achämeniden. Hier scheint eine einen längeren Zeitraum beanspruchende Entwicklung vorzuliegen, was eine Abfassung der Gathas geraume Zeit vor den Achämenideninschriften nahelegt. Im übrigen ist es das Wahrscheinlichste, daß diese Gottesbezeichnung erst von Zarathustra geschaffen und nicht von ihm bereits aus der Vorzeit übernommen wurde. Man hat mit Recht darauf hingewiesen, daß die Zarathustrier sonst schwerlich ihre Religion gerade als Mazdahverehrung bezeichnet hätten.

[15] Genau wie in der Ausdrucksweise der biblischen Hymnenpoesie werden also

heit und Allwissenheit zu eigen sind, so tritt dieser Wesenszug auch bei dem Gott Zarathustras hervor. Die offenen und die geheimen Sünden überblickt er 31, 13 und er kennt die Anschläge, die zuvor und in der Zukunft von Daevas und Menschen geführt werden 29, 4. Außerdem gehört es zweifellos zu den Grundkonzeptionen der zarathustrischen Glaubensüberzeugung, daß das Weltgeschehen nicht, wie es babylonische Lehre ist, eine ewige Wiederkehr des Gleichen in einem ununterbrochenen Kreislauf bedeutet, sondern daß der Weltverlauf einem von vorneherein durch den Willen Gottes bestimmten endgültigen Abschluß zustrebt, der die volle Verwirklichung der Gottesherrschaft nach Niederwerfung des Bösen in einem allgemeinen Weltgericht mit sich bringt.

Scheint so die Lehre Zarathustras reiner Monotheismus zu sein, so gibt es aber doch zwei Momente, die geeignet sein könnten, dies wieder in Frage zu stellen. Das ist zunächst der Umstand, daß in den Gathas Ahura Mazdah nie allein erscheint, sondern immer umgeben von einer Reihe von göttlichen Wesenheiten, die teils als göttliche Gaben bzw. Funktionen erscheinen, teils als menschliche Tugenden, und so den Zusammenhang zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen herstellen. Man hat sie, allerdings erst in nachzarathustrischer Zeit, als *Ameša Spentas* (Unsterbliche Heilige) bezeichnet, ihre Zahl auf sieben festgesetzt (den Heiligen Geist Ahuramazdahs mit eingerechnet) und mit bestimmten Naturerscheinungen in Verbindung gebracht. *Schaeder* vermutet[16], daß dies zu der Zeit geschah, da die Zarathustrier die babylonische Planetenwoche übernahmen und sich veranlaßt sahen, die fremden Götternamen durch eigene religiöse Benennungen zu ersetzen; seither würden die Wochentage in der zoroastrischen Gemeinde die Namen der sieben Ameša Spentas führen. In der späteren Zeit hat man sie sich durchaus als personifiziert und damit von Ahuramazdah geschieden vorgestellt, der also nur als oberster Gott, umgeben von einer Reihe von anderen Gottheiten, erscheint. Das dürfte im wesentlichen auch die Anschauung der Griechen gewesen sein. Aber Zarathustra selber hatte hier sicher andere Vorstellungen. Zunächst ist freilich unbestreitbar, daß sich hinter den Ameša Spentas altarische Gottheiten bzw. religiöse Potenzen verbergen. Das hat schon *B. Geiger* in seiner immer noch wichtigen

---

bei Zarathustra Gegebenheiten, in denen wir das Werk der Naturkräfte am Spiele sehen, auf ein direktes Eingreifen der göttlichen Wundermacht zurückgeführt. Eine weitere Gemeinsamkeit zwischen Gathas und Bibel liegt darin, daß die im atl Hymnus und auch in der übrigen religiösen Poesie des alten Orients so gerne angewandte Stilform der Frage auch von Zarathustra bei den oben angeführten Stellen Anwendung gefunden hat.

[16] DLZ 1932, Sp. 2125.

Arbeit „Die Ameša Spentas“ (Wien 1916) nachgewiesen. Die weitere von ihm vertretene Ansicht, die Ameša Spentas bei Zarathustra seien die Entsprechung der vedischen sog. Ādityas, die dort zum Kreise der Asuragottheiten gehören, hat sich freilich nicht aufrecht erhalten lassen. Die Untersuchungen Geigers wurden dann fortgesetzt von *G. Dumézil*, bosnders in seinem schon erwähnten Werke „Naissance d'Archanges“ (Paris 1945). Er geht ebenfalls den Beziehungen der Ameša Spentas zur Religion der Veden nach und möchte annehmen, daß deren System bei Zarathustra nur eine dem Monotheismus angepaßte Widerspiegelung jenes alten indoiranischen bzw. nach ihm bereits indogermanischen Systems der Schutzgottheiten der kosmischen und sozialen Funktionen sei. Auf alle Fälle ist unbestreitbar, daß sich bei den einzelnen Gestalten der Ameša Spentas deutliche Beziehungen zur altarischen Religion feststellen lassen. Das gilt vor allem für die unter dem Namen *Aša* bei Zarathustra auftretende göttliche Kraft. Trotz des häufigen Vorkommens dieses Begriffes in den Gathas lassen sich daraus nur wenig Anhaltspunkte dafür gewinnen, welche Realität für Zarathustra eigentlich hinter diesem Begriff steht, da er es offenbar gar nicht für nötig erachtet hat, ihn seinen Zuhörern zu erläutern, bei denen er von vorneherein mit einer ihnen längst vertrauten Vorstellung rechnen konnte. Wir müssen deswegen die Aussagen der vedischen Literatur über das mit dem iranischen Aša etymologisch und auch ideengeschichtlich eng verwandte Rta beiziehen[17]. Aus ihnen ergibt sich, daß für die alten Arier das Rta die ewige Weltordnung im umfassendsten Sinne des Wortes darstellte, die sich physisch in der Unveränderlichkeit bzw. der regelmäßigen Wiederkehr der Naturvorgänge, moralisch in der bindenden Kraft des Sittengesetzes offenbarte; hierzu kommt noch das Gebiet des Kultus, insofern der richtige Vollzug der Kulthandlungen die großen Ordnungen des Weltganzen widerspiegelt und somit das Rta zur Verwirklichung bringt. In besonderer Weise ist im Veda dieses Rta mit der Gestalt des Gottes Varuna verbunden, der es geschaffen hat und erhält. Im wesentlichen dürften die oben dargestellten Momente auch den Begriffsinhalt dessen ausmachen, was sich in Iran vor und bei Zarathustra mit diesem Begriffe verbindet, der zweifellos einer der bedeutendsten Gedanken der arischen Religion ist, wenn er auch in den babylonischen Abstraktionen *kittu* und *mišaru*, Recht und Gerechtigkeit, in der ägyptischen Wahrheitsgöttin *Maat* und in den griechischen vergöttlichten Ab-

---

[17] Vgl. dazu H. Oldenberg, Die Religion des Veda, Berlin 1899, 195 ff.; B. Heimann, Varuna-Rta-Karma, in Festschrift für H. Jakobi, Bonn 1926, 201 ff.; ausführlich handelt darüber L. v. Negelein, Weltanschauung des indogermanischen Asiens, Erlangen 1924.

straktionen *Dike* und *Basileia* ein Gegenstück hat. Eine Besonderheit bei Zarathustra besteht aber darin, daß er mit einer im Rigveda nicht zu beobachtenden Schärfe dieses Aša den widergöttlichen, durch das Wort *Drug* bezeichneten Kräften entgegenstellt. Ob die alten Arier schon das Rta sich personifiziert vorstellten, läßt sich nicht sicher sagen. Eine Gemeinsamkeit zwischen Indien und Iran besteht darin, daß ebenso wie Varuna im alten Indien, so auch Ahuramazdah bei Zarathustra in engster Beziehung zu dieser Potenz stehen. Auch bei einem weiteren Ameša Spenta, *Ārmaiti,* kann kein Zweifel sein, daß sich hier letzten Endes eine altarische Göttergestalt, nämlich eine ehemalige Erdgöttin, verbirgt, die auch außerhalb des arischen Völkerkreises bei anderen Indogermanen als Gattin des Himmelsgottes begegnet. Es scheint eine schon vorzarathustrische, altarische Entwicklung zu sein, daß diese Erdgöttin zugleich Symbol der besonderen Tugenden der Erdbebauer, nämlich der Hingabe an Gesetz und Ordnung wird. In dieser Funktion erscheint Ārmaiti auch in den Gathas, wo ihr Name mit dem Verbum arᵉm man = „Gemäßes denken“ in Verbindung gebracht wird. Auch *Xšathra,* ein weiterer Name aus der Reihe der Ameša Spentas, ist ein wichtiger Begriff in der altarischen Sakralsprache. Das Wort, das etymologisch mit dem griechischen Verbum *ktaomai* verwandt ist, bedeutet Macht, Herrschaft, aber auch das Herrschaftsgebiet, das Reich. Im Rigveda begegnet uns dieses Wort wiederholt in Beziehung auf die Asuras Varuna und Mitra, dann auch auf Indra, bei dem es aber wohl nur eine sekundäre ursprünglich im Kreis der Asuras beheimatete Anwendung ist. *Dumézil* nimmt an, daß Xšathra in den Gathas an Stelle des altarischen Kriegergottes Indra steht, also von Zarathustra in Hinblick auf den zweiten Stand der altarischen Gesellschaft, den Kriegerstand, aufgenommen wurde, den der Prophet ebenso wie die übrigen Stände zu reformieren trachtete. Tatsächlich kommt bereits an einer Rigvedastelle (8, 35, 17) das Wort *kšatriya* in seiner im späteren Altindien gebräuchlichen Anwendung auf die zweite soziale Klasse vor. Dieselbe Bedeutungsentwicklung von kšatra findet sich, wie *Dumézil* zeigt, auch bei den iranischen Osseten, den Nachkommen der Skythen. Es mag bei Zarathustra bei der Übernahme dieses Begriffes auch der Gedanke des mystischen Kampfes zwischen Gut und Bös, der in seiner Schau eine so große Rolle spielt und in den Gott und Mensch verstrickt sind, mitgewirkt haben, insofern eben xšathra diejenige Gabe bzw. Eigenschaft ist, die alle brauchen, die in diesem Kampfe Sieger bleiben sollen. *R. Otto*[18] weist mit Recht darauf hin, daß kšatra bei

[18] Reich Gottes und Menschensohn, München 1940.

den alten Ariern ein dynamischer Begriff war, der zwingende Herrschergewalt und besonders Siegesgewalt beinhaltet, die Feinde und Widerstände überwindet. Letzten Endes ist es die Königsmacht des im Endkampf siegreichen Gottes, die in diesem Terminus ihren Ausdruck findet. Noch wichtiger für die Theologie der Gathas wurde aber zweifellos die Bedeutung von kšatra / xšathra als „Herrschaftsbereich“, und zwar des Gottes. So ist bei den Indern Varuna *sukšatra*, d. h. mit guter Herrschaft versehen. Er ist — und darin liegt, wie R. Otto mit Recht sagt, ein leiser eschatologischer Zug — kšatraśri, d. h. er führt die Herrschaft zum Gelingen; er ist supāra-kšatra, einer, der seine Herrschaft auch über alle Widerstände ausstreckt. So betet schon der vedische Sänger (RV 5, 66,6), allerdings unter Verwendung des Wortes rājyam „Königreich“: „Daß wir und unsere Wohltäter doch vereinigt werden möchten in dem euch (Mitra-Varuna) gehörigen, weitest umfassenden, viel Schutz gewährenden Königreiche.“ Der eschatologische Klang, der das Reich des Gottes als ein erst in der Zukunft zu verwirklichendes Gut erscheinen läßt und der bei dem Worte kšatra im Indischen nur leise anklingt, kommt bei dem entsprechenden Worte in den Gathas zum vollen Ausdruck und macht es begreiflich, daß Zarathustra, der von starker Hoffnung auf die kommende Durchsetzung der vollen Gottesherrschaft erfüllt war, gerade diesen Begriff in so nahe Beziehung zu Ahuramazdah gebracht hat. So lesen wir denn auch in den Gathas eine Reihe von Stellen, wo der Begriffsinhalt dieses Wortes sich sehr dem nähert, was das NT unter *basileia tou theou* im eschatologischen Sinne versteht. Ys 30, 8 fragt der Prophet, ob Vohu Manah bei der Vollendung das Reich denen verschaffen wird, die dem Aša die Drug in die Hände liefern. Ys 34, 3 spricht von der Darbringung der ganzen Erdenwelt als Opfergabe; im Reiche (d. h. bei der erhofften Verwirklichung der Gottesherrschaft) soll sie durch das gute Denken zur Vollendung gelangen. Ys 32, 6 wird eine Entscheidung Mazdahs in *seinem Reiche* erhofft, Ys 45, 10 eine Zuteilwerdung von Wohlfahrt und Unsterblichkeit in eben diesem Reich, während Ys 47, 6 von der endzeitlichen Vergeltung im guten (Machtbereich) Ahuramazdahs spricht. Der eschatologische Ton der Worte ist an allen diesen Stellen nicht zu überhören. Man hat sich schon die Frage vorgelegt, ob dieser Reichsgottesgedanke bei Zarathustra, der vielleicht nicht ohne Einfluß auf analoge Vorstellungen des Spätjudentums geblieben ist, etwa letzten Endes durch eine geschichtliche Vorentwicklung in der iranischen Umwelt des Propheten ausgelöst wurde. So lange es noch nicht gelungen ist, Zeit und Ort des Auftretens des iranischen Propheten näher zu bestimmen, läßt sich darüber auch nichts Bestimmtes aus-

sagen. Wäre Zarathustra wirklich, wie manche annehmen wollen, zeitlich am Beginn der Achämenidenära anzusetzen, könnte man der Vermutung Raum geben, daß die Gründung dieses ersten, von Ariern geführten Großreiches, das die Geschichte Vorderasiens sah, nicht ohne Einfluß auf die Ausbildung einer Reichsgotteshoffnung bei dem iranischen Propheten blieb. Da dieser aber tatsächlich viel früher gelebt haben dürfte, muß diese Annahme ausscheiden und es hat im Gegenteil den Anschein, als ob das Wirken besonders des großen Darius vom Reichsgedanken Zarathustras her nicht unbeeinflußt geblieben ist, da er, wie uns manche Stellen in seinen Inschriften lehren, im Aufbau seines Imperiums die Verwirklichung eines göttlichen Planes sieht, dessen Ziel, die Weltvervollkommnung, er auf seine Art zu fördern glaubt. Auch bei den meist paarweise auftretenden Ameša Spentas, *Haurvatat* und *Ameretat* (zu Deutsch etwa: Wohlfahrt und Unsterblichkeit) besteht einige Wahrscheinlichkeit, daß sie auf dem Hintergrunde der altarischen Gestalten der beiden Helfergottheiten der Nāsatyas oder Aśvins zu verstehen sind. Im Awesta sind, wie schon Ys 51, 7 zeigt, diese Beiden Patrone des Wassers und der Pflanzen, und die Vorstellung, daß sie dem Menschen zur Gesundheit verhelfen können, gehört bereits der arischen Urzeit an; aber auch die Nāsatyas sind Gottheiten, die Gesundheit wiederbringen können. Dazu hat neuerdings *Dumézil* gezeigt, daß ein Vergleich der indischen Mythen über die Nâsatyas und der mohammedanischen Legenden über Harut und Marut, den mittelalterlichen Formen der avestischen Ameša Spentas, lehrt, daß hier bis ins einzelne gehende Entsprechungen vorhanden sind. Am meisten abstrakten Charakter scheint in den Gathas die Gestalt des *Vohu Manah* (zu Deutsch: Gutes Denken) zu haben; er spielt in der Theologie der Gathas eine besonders wichtige Rolle als Mittel der göttlichen Offenbarung, als Verbindungsglied zwischen Himmel und Erde, als himmlischer Zielpunkt des Menschendaseins sowie als entscheidende Macht, auf der Erfolg und Gedeihen des Irdischen beruhen. Und doch besteht auch bei dieser Gestalt des Vohu Manah die Möglichkeit, daß sich hinter ihr letzten Endes eine konkrete altarische Göttergestalt, nämlich der sicher schon im alten Iran vor Zarathustra hoch verehrte Gott Mithra verbirgt. Es muß jedenfalls auffallen, wie eng Vohu Manah in den Gathas mit Viehzucht und Weide verbunden ist; aber auch Mithra tritt in den seiner Verehrung gewidmeten Liedern als Schützer des Viehs auf und trägt im jüngeren Awesta den Beinamen „Herr der weiten Weiden". Ferner erinnert die in den Gathas zutage tretende enge Verbindung Ahuramazdahs mit Vohumanah an die Zusammenstellung von Varuna und Mitra im Veda, und wie Mithra nach dem Zeugnis Plutarchs (de

Iside et Osiride 46) noch in späterer Zeit als Mittler bezeichnet wurde, so ist auch Vohumanah im System der Ameša Spentas derjenige, der Ahuramazdahs Gaben an die irdische Welt vermittelt, und gewöhnlich das zweite Glied in der Triade Ahuramazda-Vohumanah-Aša.

Besteht nun bei den Ameša Spentas die Gewißheit oder doch hohe Wahrscheinlichkeit, daß sie ihren Ursprung in altarischen konkreten Göttergestalten oder göttlichen Potenzen haben, so erfuhren sie doch in seinem Religionssystem eine *völlige Umwandlung.* Nicht nur wird in den Gathas unaufhörlich die Unterordnung dieser Wesenheiten unter die Oberhoheit des Weisen Herrn betont, sie erscheinen darüber hinaus in so enger Verbindung mit ihm, daß sie den Charakter selbständiger Persönlichkeiten überhaupt verloren haben und nur mehr Aspekte des Wesens Gottes darstellen, der durch sie in der Welt der Dinge wirkt[19]. Zum Ausdruck dieser Tatsache erscheinen ihre Namen in den Gathas fast durchgängig im Instrumental, der offenbar ihren Charakter als Erscheinungsweisen Ahuramazdahs dartun soll. So hat also Zarathustra zwar einen Teil der Vorstellungen, die sich an diese altarischen Göttergestalten geknüpft hatten, bestehen lassen, da sie ihm wertvoll erscheinen mußten, die Gottheiten selber aber aus seinem System verbannt. Jedenfalls ist bei Zarathustra Gott nicht ein *primus inter pares,* sondern es gibt für ihn auf Seite der guten Wesen überhaupt nur *einen* Gott, der allerdings in verschiedenen Gestalten sich offenbaren kann. Den Weg, die verschiedenen überlieferten Gottheiten als Erscheinungsformen eines einzigen Hochgottes zu erklären, waren nun freilich auch die monotheisierenden Systeme Babyloniens und Ägyptens gegangen. Aber während dort doch das letzte konsequente Fortschreiten zur direkten Negierung der Existenz dieser überlieferten Götter und die daraus zu ziehende Folgerung, ihnen keinen eigenen Kultus mehr zukommen zu lassen, fehlt, ist bei Zarathustra das monotheistische Denken viel klarer und entschiedener und es ist jedenfalls keine Rede davon, daß in seiner Religion neben Ahuramazdah irgendeine andere der überlieferten Gottheiten oder auch irgendeiner der Ameša Spentas für sich allein eine spezielle Verehrung erfahren würde.

---

[19] H. H. Schaeder macht in seiner Abhandlung: Gott und Mensch in der Verkündigung Zarathustras, Corolla L. Curtius zum 60. Geburtstag dargebracht, Stuttgart 1937, darauf aufmerksam, daß sich in der den Ameša Spentas zugeschriebenen Funktion, Wesen und Wirken der Gottheit darzustellen, nur die eine Seite ihres Wirkens offenbart, und daß sie zugleich den Zusammenhang zwischen dem Göttlichen und Menschlichen herstellen und darstellen dadurch, daß die in ihnen zum Ausdruck kommenden Tugenden und Verhaltungsweisen zugleich die geistige Haltung bestimmen, in der nach der Schau Zarathustras der Mensch Gott gegenübertreten soll. So haben sie, wie Schaeder sagt, eine zwischen Gott und Mensch vermittelnde, ja einheitstiftende Funktion.

Ist so die Reinheit des monotheistischen Gottesgedankens bei Zarathustra durch das System der Ameša Spentas nicht gefährdet, so scheint aber ein anderer Umstand ihn doch ernstlich in Frage zu stellen. Es war dem Altertum bereits bekannt, daß der Zoroastrismus ein ausgeprägter *Dualismus* ist, der zwei Schöpfungsprinzipien, einen Schöpfer des Guten und Vollkommenen in der Welt, auf der anderen Seite aber einen feindseligen Geist, von dem alles Übel stammt, annimmt. Es ist klar, daß in einer solchen Religion die Reinheit des monotheistischen Gedankens in Gefahr ist.

Die Religion des AT kennt Derartiges nicht; sie betont bekanntlich die Allursächlichkeit Jahwes so stark, daß sogar das Böse, das in der Welt geschieht, manchmal auf Jahwe selber zurückgeführt wird. So heißt es Ex 4, 21, daß Jahwe das Herz des Pharao verstockte, so daß er die Israeliten nicht ziehen lassen wollte. Der Prophet Amos (3, 6) fragt, ob irgend ein Unheil in der Stadt geschehen kann, ohne daß Jahwe es getan. Nach 3 Kg 22, 20—23 sendet Jahwe, weil er Unheil über Achab beschlossen hat, einen Lügengeist in den Mund der Propheten des Königs, so daß er dadurch betört wird. Die Stelle Ez 20, 25 f. erweckt sogar den Anschein, als ob Jahwe selber die Kinderopfer der in götzendienerisches Brauchtum versunkenen Israeliten veranlaßt hätte, um diese dadurch zur Strafe unrein zu machen, und an der Stelle Is 45, 6 f. sagt weiterhin Jahwe im Munde des Propheten, wahrscheinlich in der Polemik gegen persische Glaubensvorstellungen, daß er nicht nur Vollbringer des Heils, sondern auch Schöpfer des Unheils sei.

Es fragt sich nun aber, ob wir den ausgeprägten Dualismus, der für den späteren Zoroastrismus charakteristisch ist, schon auf Zarathustra selber zurückführen müssen. Leider bleibt auch hier, wie so oft in den Gathas, manches dunkel. Ys 30, 3 ff, eine schwierig zu deutende Stelle, spricht davon, daß zwei Urgeister, die sich durch ein Traumgesicht dem Propheten als Zwillingspaar offenbarten (so deutet wenigstens die Stelle der deutsche Iranist *Bartholomä)*[20], das Bessere

[20] Die schwierige Stelle Ys 30, 3: at tā mainyū paouruyē yā y^{e}mā x^{v}afnā asrvāt^{e}m hat in der letzten Zeit bei den Iranisten eine recht verschiedene Deutung gefunden. Es geht vor allem um die Frage, ob das y^{e}mā mit dem altindischen Worte yama „Zwilling" zusammengehört und ob x^{v}afnā mit dem griechischen hypnos wurzelverwandt ist und demgemäß „Schlaf" bzw. „Traum" bedeutet oder ob es mit einer anderen Wurzelableitung als „selbsttätig" zu deuten ist. Unsicherheit besteht auch bezüglich der Kasusform von x^{v}afnā (Instrumental Sgl. oder Dualform?). Ferner ist es eine Frage, wie das asrvāt^{e}m, welches das Präterit. Pass. eines Verbums srav = „hören" ist, gedeutet werden muß. H. S. Nyberg (Die Religionen des alten Iran, 102 ff.) will übersetzen: „Die beiden Urmainyu, die Zwillinge Schlaf (und sein Bruder) waren, wie überliefert worden ist, das Bessere und das Schlechte in Sinn, Wort und Handeln." Er betrachtet x^{v}afnā als elliptischen Dual von der Art, wie sie auch in anderen indogermanischen Sprachen vorkommt, der andeutet, „daß, wenn ein Wort ein Wesen oder einen Begriff a bezeichnet, der Dual desselben a+b bezeichnet; d. h. ein mit a nahe verbundenes Wesen oder ein Begriff b ist in dem Dualbegriff enthalten und wird ins Bewußtsein erhoben, sobald a genannt wird." Als Paargenosse zum Schlaf wäre nach Nyberg das Wachen anzusehen und Schlaf und Wachen seien die Namen der Zwillinge, deren Vorstellung bereits einen Bestandteil der vorzarathustrischen Theologie gebildet hätte. Herzfeld (Zoroaster and his World Bd. 1., 310 übersetzt: „but

und das Schlechte in Gedanken, Wort und Tat darstellen und daß zwischen ihnen die Verständigen, aber nicht die Unverständigen, die rechte Wahl getroffen hätten. Als diese beiden Geister zuerst zusammentrafen, hätten sie fürs erste das Leben und das Nichtleben festgesetzt, und ferner, daß es am Ende der Dinge eine Vergeltung für den Aša- und den Druganhänger geben sollte. Hier erhebt sich zunächst die Frage, wen der Prophet mit diesen beiden Zwillingsgeistern meint. In der späteren zoroastrischen Theologie ist die Stelle zweifellos so gedeutet worden, daß die Zwillinge *Ohrmazd* und *Ahriman* seien; aber es fragt sich dann, wieso diese beiden feindlichen Geister in einem so nahen Zusammenhang stehen und ob etwa Zarathustra so zu verstehen ist, daß die Vorstellung von Mazdah eine umfassendere ist als die von dem heiligen Geist, der hier als Opponenten den bösen Geist hat, so daß also der höchste Gott selber *über* diesem Antagonismus stehen würde. Diese Interpretation hat tatsächlich manches für sich. Vor einiger Zeit hat nämlich der schwedische Forscher *G. Widengren*[21] auf die Tatsache aufmerksam gemacht, daß in der iranischen Religionsgeschichte manche Gottheiten in zwei ganz entgegengesetzten Aspekten auftreten, indem z. B. der Gott Mithra nicht nur als Spender der Segnungen der Natur erscheint, sondern auch als ein böser Gott, der Krankheit, Siechtum und Tod und überhaupt jegliches Übel über den Menschen verhängt. Das Gleiche gilt, wie schon oben bemerkt wurde, auch von dem Gott der atmosphärischen Erscheinungen, Vayu. Wie Mithra kann er zuweilen derart in seine beiden gegensätzlichen Charakteraspekte zerfallen, daß diese als zwei selbständige Götterindividuen einander feindlich gegenübertreten. Widengren hält es für möglich, daß die oben angeführte Yasnastelle so zu deuten sei, daß diese beiden einander feindlich gegenüberstehenden Geister jeder für sich einen Teil des Wesens Ahuramazdahs ausmachen, der so als die über ihnen stehende Einheit anzusehen wäre. Aber auch dann wäre nicht zu bestreiten, daß die Grundlage der dualistischen Lehre, die das Übel in der Welt auf ein

---

those two primordial mainyu that are praised in song as the ‚sleep-twins' are Good and Evil". Auch Herzfeld meint, daß Zarathustra hier auf einen seinen Zuhörern bereits bekannten Mythus anspiele, der vom Schlaf und seinem Bruder, dem Tod, sprach, diesem alten Mythus aber eine ethische Interpretation durch Deutung der zwei Zwillinge auf die Urprinzipien von Gut und Böse gegeben habe. J. Duchesne-Guillemin schließt sich in seiner oben erwähnten Gathaübersetzung im wesentlichen an Bartholomä an, läßt aber das Wort xvafnā unübersetzt. Beachtenswert sind auch die Ausführungen des Parsengelehrten Tavadia (ZDMG 1950, 232 ff.). Er lehnt, gestützt auf die mittelpersische Tradition, die Deutung Bartholomäs auf ein Traumgesicht ab, sieht aber ebenfalls in der Stelle einen Ausdruck dafür, daß Zarathustra für die in Gut und Böse aufgeteilte Welt zwei Geister als deren Schöpfer postuliert, die von Anfang an da waren und von denen der eine gut, der andere böse war.

[21] Hochgottglaube im alten Iran, Uppsala-Leipzig 1938.

besonderes Schöpfungsprinzip zurückführt, schon bei Zarathustra gegeben ist; denn schon in den Gathas gibt es Stellen, die auf eine Identifizierung des Spenta Mainyu mit Ahuramazdah hinweisen, wodurch eben doch der böse Geist sein direkter Gegenspieler wird. Allerdings bedeutet der Dualismus bei ihm im charakteristischen Unterschied zu späteren Entwicklungen nicht einen Antagonismus von Geist und Materie, sondern folgt ausgesprochen moralischen Prinzipien. Der Dualismus zwischen Gut und Bös, der das Weltganze durchzieht und in dem der Prophet glaubt, auf die gerade in einer monotheistischen Religion sich einstellende Frage nach dem Woher des Übels in der Welt eine Antwort gefunden zu haben, trägt bei ihm ausgesprochen *ethischen* Charakter. Er ist nämlich begründet in einer uranfänglichen Wahl dieser beiden entgegengesetzten Geister, insofern sie sich für das Rechthandeln oder das Böse entschieden haben, und diese Wahl ist auch für die Bestimmtheit der Menschen, ihre Zugehörigkeit zur Welt des Aša oder der Drug entscheidend; tritt doch ein jeder in den das All durchziehenden Gegensatz hinein durch seine eigene Willensentscheidung, die sich nach der Anschauung des iranischen Propheten anscheinend bereits in einer vorweltlichen Existenz vollzieht, jedenfalls aber dann einer neuen Aktualisierung in der irdischen Welt des Einzelindividuums bedarf.

Es war ein vergebliches Bemühen, die Existenz eines dualistischen Systems in der Religion Zarathustras zu leugnen. Unternommen wurde es von manchen neueren Parsentheologen, die aus apologetischen Gründen im Kampfe gegen das in Indien durch Missionäre verbreitete Christentum glaubten, ihre Religion auf die gleiche Stufe heben zu können. Ferner gab es auch europäische Gelehrte, die Zarathustras Dualismus leugnen wollten, indem sie darauf hinwiesen, daß in den Gathas viel mehr Gestalten begegnen, die auf der Seite des Guten stehen, als Repräsentanten des Bereiches des Bösen. Auch sei es in den Gathas eine fest ausgesprochene Überzeugung, daß am Ende der Dinge der gute Gott über die Macht des Bösen triumphieren werde, so daß also ein mit strengem Dualismus nicht vereinbares Vorwalten der Macht des Guten im Weltganzen gegeben sei. Aber man wird dabei nicht übersehen dürfen, daß diese Zuerkennung eines größeren Machtbereiches für die Seite des guten Gottes bei Zarathustra doch wesentlich durch die Erfordernisse seiner missionierenden Predigt gegeben war[22]. Er will ja seine Zuhörer dazu gewinnen, Partei in diesem das All durchziehenden Widerstreit zu ergreifen und sich auf die Seite der lichten Welt zu stellen. Es ist begreiflich, daß in seiner Predigt diese Seite des Weltganzen und ihre Aussicht auf endgültigen Erfolg stärker in den Vordergrund tritt als das vielleicht in der strengen Logik seines Systems gelegen wäre. So ist es tatsächlich nicht zu bestreiten, daß in den Gathas der böse Geist stark in den Hintergrund tritt und noch nicht das ist, was er

---

[22] Das betont mit Recht W. B. Henning, Zoroaster, Politician or Witch-Doctor?, Oxford 1951, 45 ff.

in der späteren Entwicklung des Zoroastrismus wurde. Aber festgehalten werden muß trotzdem, daß das Grundprinzip des Dualismus schon bei Zarathustra da ist.

Die weitere Entwicklung des Zoroastrismus ist in der Richtung verlaufen, daß aus dem bösen Geist ein Gegengott Ahuramazdahs wurde. Der jüngere Awesta weiß bereits viel von ihm zu erzählen. Er ist dort das eigentliche dämonische Wesen, das im Norden bzw. in der Dunkelheit der Hölle wohnt, das alles hervorbringt, was der guten Schöpfung Ahuramazdahs entgegengesetzt ist. Darüber hinaus wird ein vollkommener Parallelismus zwischen der Welt des Guten und der des Bösen statuiert, indem die ganze sichtbare Schöpfung in zwei Hälften eingeteilt wird, wobei jeder Erscheinungsform des Guten ein entsprechendes Gegenstück in der Welt des Bösen gegenübersteht. Dieser das ganze Weltall bis ins Kleinste durchziehende Gegensatz wird als schon mit der Schöpfung einsetzend betrachtet. Wesentlich die gleiche Auffassung über *Angra Mainyu* oder, wie er später heißt, *Ahriman,* vertreten auch die Aussagen der mittelpersischen Religionsschriften. Hier ist besonders bedeutungsvoll der im 9. Jahrh. n. Chr. entstandene, aber auf gute alte Quellen zurückgehende *Bundeheš,* ein großangelegtes Werk über Kosmologie und Eschatologie des Parsismus. Darin wird am Anfang ausführlich das Verhältnis zwischen Ohrmazd und Ahriman und die verhängnisvolle Rolle des Letzteren bei der Weltschöpfung dargelegt. Wie Zarathustra selber lassen freilich auch diese mittelpersischen Schriften keinen Zweifel darüber, daß bei den Endereignissen der böse Geist endgültig überwunden und vernichtet wird. Andere der mittelpersischen Theologentraktate versuchen diesen Dualismus philosophisch zu unterbauen. Das tut besonders der sog. *Škand-gumānig-vičār,* ein großes in mittelpersischer Sprache abgefaßtes, ganz von den Begriffen und dialektischen Methoden der hellenistisch-arabischen Philosophie beherrschtes apologetisches Werk, das in gleicher Weise gegen Mohammedaner, Juden, Christen und Manichäer polemisiert[23]. Dabei bemüht sich der Autor immer wieder in dem dualistischen Prinzip des Parsismus dessen Überlegenheit über alle anderen genannten Religionssysteme darzutun, indem er den Versuch macht, die Rückführung des Bösen in der Welt auf ein selbständiges widergöttliches Prinzip als eine Notwendigkeit des Denkens zu erweisen, da er nur so glaubt, einerseits die ihm feststehende Güte Gottes, andrerseits das Übel in der Welt erklären zu

---

[23] Die Schrift, deren Pehlevioriginal verloren gegangen ist und die jetzt nur mehr in einer Pazendbearbeitung vorliegt (Umschreibung des Pehlevioriginals in awestische Buchstaben und in eine etwas spätere Sprachform) ist jetzt bequem zugänglich durch eine Ausgabe von P. J. de Menasce, Freiburg i. d. Schweiz 1945.

können. Außerdem kommt der wichtige Gesichtspunkt zur Darstellung, daß auch das Böse ein letztes positives Ziel hat, weil es das Gute bestimmt und weil es sich als Motiv der schöpferischen Allmacht Gottes erweist. Gott hat als vernunftbegabtes Wesen die Schöpfung ins Dasein gerufen zur Abwehr des Unheils, das ihm von seiten des bösen Geistes droht; sie spielt also in Gottes Plan die Rolle eines Werkzeuges zur Vernichtung des Bösen, und erst wenn diese eingetreten ist, zeigt sich Gott als das in jeder Hinsicht vollendete Wesen, das er so lange nicht ist, als er durch ein entgegengesetztes Prinzip in seiner Macht begrenzt ist.

Der Dualismus ist somit zweifellos die ganze Geschichte des Zoroastrismus hindurch ein bestimmender Faktor dieser Religion gewesen. Aber es ist klar, daß insbesondere die Frage des nächsten Verhältnisses der beiden Urgeister zueinander die Anhänger stark beschäftigen mußte, da ja aus den knappen Andeutungen der Gathas hierüber wenig zu entnehmen war und so der Spekulation ein weites Feld offen blieb. Hier ist nun noch auf ein System aufmerksam zu machen, das allerdings außerhalb des orthodoxen Zoroastrismus steht, trotzdem aber in der Sassanidenzeit eine gewisse Verbreitung im Iran gefunden haben muß; das ist der Zervanismus. Wie bei anderen indogermanischen Brudervölkern — den alten Indern, Griechen und Germanen — war sicher auch im Iran schon in alter Zeit neben dem Glauben an persönliche Gottheiten die Idee einer unpersönlichen *Schicksalsmacht* gegeben, die über Menschen und Göttern stand. Aber genau so wie bei den Indern und Griechen ist auch im alten Iran die Entwicklung dahin verlaufen, daß das Schicksal zu einer persönlichen Gottheit umgeprägt wurde. Das ist bei den Iraniern der Zeitgott *Zervan*[24], dessen Verehrung sicher in sehr alte Zeit zurückgeht. Nach *Nyberg* wäre der Zervanismus die besondere Ausgestaltung der alten medischen Religion der Magier vor der Ankunft des Zoroastrismus. *Widengren* will in Zervan den Namen sehen, der im westlichen Iran dem uralten Himmelsgott gegeben wurde, was aber unwahrscheinlich ist, da dies mit dem Namen des Gottes, der eben „Zeit" bedeutet, nicht übereinstimmt. Nun ist es wohl möglich, daß der mazdaistische Zervanismus, der den Versuch darstellt, die Zervanvorstellung mit der zoroastrischen Religion in Einklang zu bringen, und über die beiden bei Zarathustra genannten Zwillinge, den guten und den bösen

---

[24] Von neueren Arbeiten über das Problem des Zervanismus vgl. J. Scheftelovitz, Die Zeit als Schicksalsgott in der indischen und iranischen Religion (= Beitr. z. ind. Sprachwiss. und Religionsgesch. H. 4, Stuttgart 1929). Ferner das ausführliche Werk von R. C. Zaehner, Zurvan, A Zoroastrian Dilemma, Oxford 1955, der sich an Hand der verschiedenen Überlieferungen besonders um die Aufhellung der Vorgeschichte des nichtmazdaistischen Zervanismus bemüht.

Geist, einen gemeinsamen Vater in dem Gott Zervan setzt, in seinen Anfängen bereits auf vorchristliche Zeit zurückgeht, wie dies auch das früheste außeriranische Zeugnis, das wir für diese Religionsform besitzen, nämlich Eudemos von Rhodos, ein Schüler des Aristoteles, vermuten läßt. *Schaeder* glaubt sogar[25], daß Zervanisten die ersten waren, die in spätachämenidischer Zeit die bis dahin nur eine kleine Gemeinde von Anhängern besitzende Tradition Zarathustras rezipiert und ihrem abweichenden Religionssystem angepaßt hätten. Es scheint tatsächlich so zu sein, daß die Modifikation der zoroastrischen Religion durch den Zervanismus erst von dem Zeitpunkt an eingetreten ist, in dem auch die babylonische Astraltheologie auf die Anschauungen der Perser einen starken Einfluß ausübte, was für die spätere Achämenidenzeit wohl anzunehmen ist. Ihrem inneren Wesen nach ist nämlich diese Religionsform mit Grundanschauungen des echten Zarathustrismus unvereinbar. Nicht nur, daß zu diesem, das höchste Wesen darstellenden, aber doch weithin der persönlichen Züge entbehrenden Gott kein inneres Verhältnis möglich ist, wird darüber hinaus ein wichtiger Grundgedanke der Zarathustrareligion, der Gedanke der für das gesamte Weltgeschehen entscheidenden freien Wahl zwischen Gut und Bös, innerlich unmöglich, da letzten Endes doch alles vom kosmologischen Geschehen in der Sternenwelt bestimmt wird. Trotzdem ist der Einfluß dieses Zervanismus, besonders in der Sassanidenzeit, sehr beachtlich geworden. Im einzelnen hat sich dabei freilich das Verhältnis zwischen dem eigentlichen Zoroastrismus und dem Zervanglauben sehr verschieden gestaltet, wie uns die Schriften der Sassanidentheologen und auch neupersische mazdaistische Traktate zeigen[26]. Bald heißt es, daß die Zeit das schöpferische Urprinzip war, dann wieder, daß Ohrmazd die gesamte Schöpfung unter Gutheißung der unbegrenzten Zeit geschaffen habe. Dann läßt sich einerseits das Bestreben erkennen, Zervan als einen Aspekt oder ein Attribut Ohrmazds aufzufassen; andrerseits wird von anderen Zeugnissen der Einbruch Ahrimans in die gute Schöpfung als durch die Zeit verursacht hingestellt. Dieses Schwanken in der Auffassung

---

[25] DLZ 1932, Sp. 2121. Der gleiche Autor will den aus der syrischen und armenischen Überlieferung zu rekonstruierenden Zervanmythus, der das Verhältnis dieses Gottes zu Ohrmazd und Ahriman darlegt, nicht, wie Nyberg, als einen sehr alten und primitiven Mythus gelten lassen, sondern sieht in ihm ein relativ spät (4. oder beginnendes 5. Jahrh.) entstandenes Erzeugnis eines Zweiflers, der in einer echt persischen Verbindung von Trübsinn und Ironie seinen Unmut über die Einrichtung der Welt in eine Göttergeschichte verkleidet; siehe die Abhandlung des Verfassers: Der iranische Zeitgott und sein Mythus, ZDMG 1941, 268 ff.

[26] Widengren, Hochgottglaube, 272 ff. Eine ganze Reihe von wichtigen einschlägigen Stellen hat jetzt R. C. Zaehner bearbeitet, zuerst im Bulletin of the School of Oriental Studies Vol. IX (1937—39) und zuletzt in seinem schon erwähnten großen Werk über den Zervanismus.

der Rolle Zervans zeigt deutlich, wie der Zoroastrismus hier mit einer Religionsform ringen mußte, die seinem eigentlichen Wesen fremd war.

Wird man die Lehre Zarathustras selber wegen des ihr zugrunde liegenden Prinzips des Dualismus *nur bedingt* als monotheistisch anerkennen dürfen, so läßt sich doch auf der anderen Seite nicht leugnen, daß von allen großen religiösen Gestalten in der geistigen Umwelt des alten Israel keiner der Religion der Bibel innerlich so nahe gekommen ist wie dieser religiöse Führer des alten Iran. Aber gerade an den Schicksalen, die sein Religionssystem nach seinem Tode erfuhr, läßt sich mit aller Deutlichkeit verfolgen, wie außerhalb des Bereiches der göttlichen Offenbarung auch ein von einem Einzelnen erreichter, geläuterter Gottesbegriff sich nicht rein und unverfälscht erhalten kann. Es drang nämlich in den Zarathustrismus nach dem Tode seines Begründers der Kult einer ganzen *Reihe von Gottheiten* wieder ein, die im System Zarathustras entweder überhaupt keinen Platz gefunden hatten oder dadurch gewissermaßen unschädlich gemacht worden waren, daß sie in der Gestalt der Ameša Spentas auftraten. Dieses vergeistigte System konnte offenbar auf die Dauer den religiösen Bedürfnissen der großen Masse des iranischen Volkes nicht genügen. Freilich war es nun nicht so, daß das gesamte, von Zarathustra so leidenschaftlich bekämpfte altarische Devapantheon wieder in die persische Religion Aufnahme gefunden hätte. Aber der *jüngere Awesta* enthält eine ganze Reihe von Götterhymnen, deren Kern wohl schon aus vorzarathustrischer Zeit stammt, die dann von den Zoroastriern bearbeitet und interpoliert wurden, um sie mit der Mazdahverehrung einigermaßen in Einklang zu bringen. Sie wenden sich jedoch auch an Gottheiten, von denen die Gathas nichts wissen. Es sind dies der altberühmte Gott Mithra, die Göttin des Wassers und der Fruchtbarkeit Ardvī-sūrā-Anāhitā, der wohl den Fixstern Sirius darstellende Stern Tištrya, der Gott Verethragna, ein Kriegs- und Siegesgott, der manche Züge des alten Indra übernommen hat, der Gott des Windes Vayu und das Chwarᵉnah, der den rechtmäßigen arischen Königen zugesprochene Strahlenglanz, und schließlich die bei den Persern unter dem Namen Fravašis verehrten Ahnengeister. Der Zeitpunkt, in dem diese Gottheiten in den Zarathustrismus Eingang fanden, dürfte wohl bereits die spätere Achämenidenzeit gewesen sein. Daß ihre Wiederaufnahme bei den echten Zarathustriern auf keinen Enthusiasmus stieß, wie *Widengren* vermutet[27], ist durchaus möglich; daß aber derartiges doch geschah, zeigt, daß in Iran

[27] Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte, Leiden 1955.

die Gegenkräfte nicht stark genug waren, die in Israel trotz aller auch dort gegebenen Gefährdungen letzten Endes die Reinheit des monotheistischen Bekenntnisses doch siegreich behaupteten. Darius selber nennt in seinen Inschriften nur den einen Gott Ahuramazdah, den er als den Schöpfer Himmels und der Erde und als den Gott feiert, der ihm die Herrschaft übertragen hat. Es gibt allerdings Stellen in seinen Inschriften, die der Vermutung Raum geben, als ob auch Darius mit der Existenz anderer Götter neben Ahuramazdah rechnete. So wird in der Inschrift *Dar. Pers.-Ham. gold* nach der Aufzählung des gewaltigen, von Ahuramazdah dem Darius zur Herrschaft übergebenen Gebietes ersterer als „der größte der Götter" bezeichnet. Es mag sein, daß Darius aus der Tatsache seiner Beherrschung der fremden Länder die Überlegenheit seines Gottes Ahuramazdah über die Götter jener Völker folgerte, diesen also eine gewisse Existenz zuerkannte. Die in der Stelle *Dar. Beh. § 63* vorkommende Wendung „Ahuramazdah brachte mir Beistand und die anderen Götter, welche sind", könnte allerdings auch so gedeutet werden, daß Darius hier von den Ameša Spentas spricht, vorausgesetzt natürlich, daß er wirklich ein Zarathustrier war. Über diese Frage weiter unten! Von Artaxerxes II (404—359) an treten aber überhaupt in den Inschriften neben Ahuramazdah die Gottheiten Anâhitâ und Mithra auf. Von dieser Zeit an, in der wir auch das Eindringen der übrigen in den Yašts angerufenen Gottheiten in den Zarathustrismus werden anzusetzen haben, hört dieser auf, eine monotheistische Religion im eigentlichen Sinne des Wortes zu sein. Auch in den mittelpersischen Religionsschriften liegt ein reiner Monotheismus nicht vor. Immer wieder spielen neben Ohrmazd auch andere Gottheiten des iranischen Volksglaubens eine Rolle, und der stark mythisch-legendäre Apparat, mit dem manche von ihnen arbeiten, sowie die auffallend hervortretende Bedeutung, welche die babylonische Astrologie gewinnt, zeigen, daß die ursprünglich bei Zarathustra vorhandene Reinheit des Gottesbegriffes doch stark getrübt ist.

Kehren wir nun noch einmal zurück zu einer vergleichenden Betrachtung des echten Zarathustrismus und der atl Religion, so zeigt sich die auffallende Tatsache, daß beide in wesentlichen Glaubensinhalten sich sehr nahe kommen. Das ist einmal der monotheistische Grundzug der zarathustrischen Religion, der an die Spitze des Weltganzen einen gerechten und heiligen Gott stellt und so, mag er auch durch das Prinzip des Dualismus getrübt sein, doch diese Religion im Unterschied zu dem sonst überall in der Umwelt Israels herrschenden Polytheismus in die Nähe des biblischen Gottesglaubens bringt. Dazu kommen aber auch noch andere Glaubensinhalte, in denen sich atl

Religion und Zarathustrismus berühren, so die Überzeugung von der Willensfreiheit und der geistigen Würde des Menschen als Zentrum der Anthropologie, der Auferstehungsglaube, die Heilandshoffnung und die Gerichtserwartung, zu der zu bemerken ist, daß hier noch früher als im AT die persönliche Unsterblichkeit der Menschenseele und damit auch das sogleich nach dem Tode eintretende judicium particulare neben dem judicium universale am Weltende gelehrt werden. Es kann kein Zweifel sein, daß beide Religionen zunächst ganz unabhängig voneinander den Hauptbestand ihres jeweiligen Systems ausgebildet haben, da sie erst zu einer Zeit miteinander in Berührung traten, als beide schon eine lange Geschichte hinter sich hatten und in ihren wesentlichen Grundzügen bereits fixiert waren, was für das AT und seine Religion sicher, für den Zarathustrismus mit großer Wahrscheinlichkeit zutrifft. Der zarathustrische Monotheismus ist nicht aus einer Einwirkung der atl Religion zu erklären, da in so früher Zeit das AT keine Auswirkungen bis nach Iran, und zwar in dessen östlichen Teil hatte. Die einzige Möglichkeit, die in Betracht zu ziehen ist, wäre die, daß nach dem Fall von Samaria 722 v. Chr. durch exilierte Nordisraeliten, von denen wir wissen, daß manche von ihnen bis nach Medien weggeführt wurden, atl Religionsgedanken auch nach Iran gelangten; daß Zarathustra von daher irgendwelche Anregungen aufnahm, ist aber nicht wahrscheinlich. Dazu ist seine Konzeption viel zu original und läßt sich in wesentlichen Punkten, wie wir gesehen haben, auch aus der religiösen Vorgeschichte der Arier gut ableiten. Ferner zeigt sich auch, daß bei manchen Vorstellungen, die äußerlich eine Ähnlichkeit aufweisen, bei näherem Zusehen doch wieder charakteristische Unterschiede gegeben sind, die sich daraus erklären, daß die beiden Religionen doch z. T. auf recht verschiedenen Grundlagen beruhen. So ist ohne Zweifel die zarathustrische Heilandserwartung ursprünglich etwas ganz anderes als die biblische Erlöserhoffnung; geht sie doch von dem Gedanken einer Mehrzahl von sog. Saošyants aus, in denen der Prophet ursprünglich Mitstreiter in dem großen Kampf um die Weltvervollkommnung sah, wobei er anscheinend zunächst sich selber in die Reihe dieser Saošyants stellte, und es ist unbestimmt, ob schon Zarathustra im eschatologischen Ausblick einen Saošyant kat' exochēn, größer als er selber, erwartete. In der späteren Ausgestaltung der iranischen Heilandserwartung nähert sich freilich die Gestalt des erwarteten Retters mehr dem biblischen Heilandsbild, wobei es aber gar nicht ausgeschlossen ist, daß hier von der Bibel ausgehende Kräfte mitwirkten, das ursprünglich anders geartete zarathustrische Saošyantbild umzugestalten. Bestehen bleibt jedenfalls der bedeutsame Unter-

schied, daß der iranische Heiland kein Erlöser von Sünde und Sündenschuld ist, wie das bei der biblischen Heilandsgestalt in den Gottesknechtliedern des Isaiasbuches so ergreifend dargestellt wird. Aber auch beim Schöpfungsglauben ergeben sich Unterschiede in den beiden Religionen. Beide sind zwar von dem Gedanken getragen, daß die Welt mit all ihren Geschöpfen der Tätigkeit eines allmächtigen und weisen Schöpfers ihr Dasein verdankt. Aber bei der Betrachtung über den Schöpfungszweck gehen sie auseinander. Der israelitische Schöpfungsglaube ist von einer starken Überzeugung von der ursprünglichen Vollkommenheit des Geschaffenen getragen und gelangt zu einer kraftvollen Weltbejahung, die im Kosmos mit seinen wundervollen Ordnungen und Zweckmäßigkeiten eine Widerspiegelung der Größe und Macht des Weltenherrn sieht, der ohne jeden Zwang allein als Ausfluß seiner Güte und Liebe alles erschaffen hat. Der Zarathustrismus schenkt demgegenüber von vorneherein der dunklen Seite des Geschaffenen eine viel größere Aufmerksamkeit und die Schöpfung ist auch nicht ein freiwilliges Handeln von seiten Gottes, sondern es liegt ein gewisser Zwang auf ihm, insofern er die Schöpfung braucht, um sich gegen den ihm koexistenten bösen Geist zu verteidigen, und der Mensch ist das Werkzeug, dessen Gott sich bedienen muß, um den schließlichen und endgültigen Sieg über seinen ewigen Widersacher zu erlangen. Es lassen sich selbstverständlich auch viele andere Momente aufzeigen, wo sich die grundlegenden Unterschiede zwischen dem Zarathustrismus und der Religion des AT bemerkbar machen, was sich manchmal bei der Übernahme iranischer Vorstellungen durch das Judentum zeigt, wenn es, von anderen religiösen Voraussetzungen ausgehend, diese Dinge nicht einfach unverändert übernehmen konnte, sondern zu charakteristischen Umgestaltungen sich gezwungen sah. So hat zwar aller Wahrscheinlichkeit nach die parsistische Vorstellung von einem Gegengott die ererbte jüdische Satansvorstellung stark beeinflußt; aber das Spätjudentum läßt ihn nie als eine Gott gleichgestellte, ihm nur in allem entgegengesetzte Macht gelten, sondern sieht in ihm einen ursprünglich von Gott geschaffenen Engel, der dann in Empörung von ihm abgefallen ist und seither sein unheilvolles Tun in der Welt entfaltet. Auch *Kuhn* weist in der Anm. 28 zu erwähnenden Arbeit über die Höhlentexte darauf hin, daß dort bei der Übernahme des iranischen Dualismus doch der Grundcharakter des atl-jüdischen Glaubens gewahrt ist; der Schöpfungsgedanke und mit ihm der Monotheismus werden festgehalten und allem Dualismus vorgeordnet, weil Gott es ist, der die beiden Geister des Lichtes und des Frevels geschaffen hat und die Menschen zur einen oder anderen Seite prädestiniert.

Nach all dem, was wir vom Gang der vorderorientalischen Geschichte wissen, kann es frühestens erst in der Zeit des Exils, und zwar gegen dessen Ende nach der Eroberung Babyloniens durch Kyrus gewesen sein, daß Juden und Zarathustrier miteinander in Berührung kamen und so Gelegenheit hatten, ihre beiderseitigen Religionssysteme kennen zu lernen. Daß dabei a priori von seiten des Judentums eine Geneigtheit, bei ihren neuen Oberherren gewisse Entlehnungen auf religiösem Gebiete zu machen, nicht ausgeschlossen war, ergibt sich daraus, daß das Verhältnis der Perser zu den Juden von Anfang an ein freundschaftliches war und diese den Persern sehr viel zu verdanken hatten.

Nun ist es allerdings eine Frage für sich, ob die Juden wirklich schon zu Beginn der Achämenidenära die Bekanntschaft mit echt zarathustrischem Geistesgut gemacht haben. Über das Problem, ob die Achämeniden, ihre Oberherren, selber Zarathustrier waren, ist schon viel diskutiert worden, ohne daß man zu einem allgemein anerkannten Ergebnis gelangt wäre. Es gibt Momente, die gegen, und solche, die für Zarathustrismus bei den Achämeniden sprechen. Bei *Kyrus* ist eine Entscheidung unmöglich, weil beweiskräftige Inschriften und sonstige Überlieferungen fehlen; aus der Tatsache seiner Anerkennung des babylonischen Gottes Marduk bei seinem Einzug in Babylon sind keine weitergehenden Schlüsse zu ziehen, da hier ein rein staatspolitischer Akt vorlag, der nichts über die innere Glaubensüberzeugung des Perserkönigs auszusagen vermag. Anders wird es bei *Darius*, der uns zahlreiche Inschriften hinterlassen hat, in denen er natürlich auch seine religiöse Überzeugung irgendwie zum Ausdruck bringt. Man hat Darius die Eigenschaft eines Zarathustriers absprechen wollen, indem man darauf hinwies, daß in seinen Inschriften niemals der Name des iranischen Propheten genannt wird und eine Reihe von wichtigen theologischen Termini der Gathas wie das Wort spenta, Angra Mainyu und überhaupt die zarathustrischen Ameša Spentas nicht vorkommen, daß ferner die Verbalwurzeln pat (fallen) und mar (sterben) nicht im schlechten daēvischen Sinne wie im übrigen Awesta verwendet werden und daß schließlich das Wort für „Gott" bei Darius baga heißt, während der awestische Terminus yazata nicht auftritt. Dem stehen aber auch Momente gegenüber, die es nicht für ausgeschlossen erscheinen lassen, daß Darius mit den Lehren Zarathustras Bekanntschaft gemacht hatte, ohne daß wir freilich sagen können, ob sich der Zarathustrismus zur damaligen Zeit im Westen Irans noch rein erhalten hatte. Der monotheistische Grundzug, der seine gesamten Inschriften mit ihrem Bekenntnis zum alleinigen Gott Ahuramazdah durchzieht, ist ohne das Reformwerk des iranischen Propheten nur schwer denkbar, mag man auch die Erwähnung dieses Gottesnamens noch nicht gerade als Bekenntnis zur Lehre Zarathustras werten und eine vorzarathustrische Mazdahverehrung für möglich halten. Wenn aber der Perserkönig seinen Kampf um die Sicherung seiner Herrschaft und den Bestand des Reiches immer wieder als ein Streiten gegen die drauga und ihre Anhänger, die draujanas, hinstellt und unter dem erstgenannten Begriff eine auf Lüge aufgebaute, Unordnung und Empörung stiftende Macht versteht, so wird man unwillkürlich an Zarathustra und seinen Kampf gegen die in vielfältiger Gestalt auf-

tretende drug denken. Darüber hinaus hat *Herzfeld* in einer Reihe von Arbeiten, die sich mit den Keilinschriften der Achämeniden befassen, gerade in den Inschriften des Darius doch auch Wendungen feststellen können, die deutlich an gathisches Gedankengut anklingen. Erst recht spricht viel dafür, daß *Xerxes* ein Zarathustrier war. Unter seiner Regierung ist der zoroastrische Kalender allgemein im Perserreich eingeführt worden; die Magier, die damals sicher die Hauptträger zoroastrischer Religionsüberzeugungen waren, erlangten eine immer bedeutendere Stellung, und schließlich hat in der von ihm herrührenden Daivainschrift das Wort daiva ganz wie im Zarathustrismus einen schlechten Sinn und wird auf Gottheiten angewandt, die abgelehnt werden. Daß die Bestattungssitten der Achämeniden mit denen des Zoroastrismus, so wie sie jetzt geübt werden, nicht übereinstimmen, ist eine Tatsache, die aber wenig beweist, da wir nicht wissen, ob diese wirklich schon von Zarathustra so angeordnet wurden. Eine bedeutendere Schwierigkeit bieten manche von klassischen Autoren überlieferten kultischen Bräuche, die in der Achämenidenzeit geübt wurden und tatsächlich mit strengem Zarathustrismus unvereinbar sind; aber daß die Achämeniden von Darius ab mit gathischem Religionsgut in irgendeiner Form bekannt waren, dürfte sicher sein.

Es ist also leicht möglich, daß im Verlauf der Achämenidenzeit die Juden Gelegenheit hatten, sich mit Grundgedanken der zarathustrischen Religion vertraut zu machen. Daß daraus der atl Monotheismus nicht abzuleiten ist, versteht sich von selbst, da er damals bereits eine lange Vorgeschichte hatte und besonders schon von Jeremias die Überzeugung von der absoluten Nicht-Existenz anderer Gottheiten ausgesprochen worden war; auch der geläuterte monotheistische Gottesbegriff, wie er bei Isaias II uns begegnet, steht viel zu sehr im Zusammenhang mit ererbtem atl Gedankengut, als daß er von Iran her abgeleitet werden könnte oder müßte. Doch gibt es bekanntlich einige Stellen im zweiten Teile des Isaiasbuches, die vielleicht ein Widerhall gathischer Aussagen sind. Aber das sind nur ganz vereinzelte Spuren einer Übernahme von dorther und im allgemeinen wird gelten, daß erst in der nachfolgenden Zeit des *Spätjudentums* parsistisches Gedankengut Aufnahme fand. Einen Markstein bildet die sog. *Henochliteratur,* bei der *R. Otto* in seinem Buche „Reich Gottes und Menschensohn" (München 1940) überzeugend zutage tretende iranische Ideen aufgezeigt hat, die sich vor allem im Widerstreit der gefallenen Engel mit den guten Geistern als dem Gegenbild des Kampfes Ahrimans und Ohrmazds samt ihrer Scharen, in der Vorstellung von den Geistern der Abgeschiedenen, die an den Ahnenkult der iranischen Religion erinnert, sowie in dem Dualismus mit den entgegengesetzten Prinzipien von Licht und Finsternis kundgeben. Neuerdings haben die *Höhlentexte von Qumrān* den Einfluß iranischen Geistesgutes auf Kreise des Spätjudentums sichtbar werden lassen, da in der sog. Sektenregel III, 13 — IV, 26 ein solch aus-

geprägter Dualismus vorhanden ist, daß er aus alttestamentlichen Voraussetzungen allein kaum mehr erklärt werden kann[28].

Der Zarathustraglaube bleibt das großartigste Religionssystem, das wir außerhalb der Bibel kennen und verdient große Aufmerksamkeit nicht nur des Religionshistorikers, sondern auch des Theologen. Wir sahen, wie der alte Hochgottglaube der Menschheit, der im semitischen Raum nur in ganz vereinzelten Zeugnissen uns entgegentritt und nur in der Religion des AT eine inspirierte Entfaltung findet, sich auch im Kreise der arischen Völkerwelt zu einem jetzt allerdings für uns noch nicht genau festlegbaren Zeitpunkt in der Religion Zarathustras mächtig entwickelte, hier allerdings in der Form des echten Zarathustrismus den Bereich iranischen Volkstums nicht überschreitend, dort aber durch die großartigen universalen Ausblicke der Propheten vorhergeschaut, im Christentum zur Menschheitsreligion aufsteigend. Daß wir auch den iranischen Propheten in den Kreis der Menschen stellen müssen, an die irgendwie ein Ruf Gottes ergangen ist, betont sehr schön *Söderblom*, wenn er am Schluß seiner Darstellung der zarathustrischen Religion, auf die schon oben hingewiesen wurde, schreibt: „Niemand kann dem Ewigen Geist Gesetze und Wege vorschreiben. Es gilt für uns sorgfältig zu beobachten und zu nutzen, was die Menschheitsgeschichte aufweist und darbietet. Die Verteilung auf Zeitabschnitte und Nationen muß dem menschlichen Verstand willkürlich erscheinen. Wenn wir die Religionen studieren, ihre hervorragenden Vertreter und ihre Wandlungen, die Bemühungen des menschlichen Geistes und seine Zeugnisse von den Heimsuchungen und unausweichlichen Forderungen der Gottheit, dann blitzt hier und da sozusagen ein Schein aus dem Jenseits auf. ... Es ist, als ob der Ewige zu gewissen Zeiten die Menschheit wirksamer und wahrnehmbarer heimsuchte als zu anderen. Aus geheimen Tiefen brechen Klarheit und Gewißheit hervor. ... In Israel und in den Bergen Baktriens stimmt, trotz des charakteristischen Unterschiedes, der Ahura auf die Völker Irans beschränkte, aber den eifersüchtigen Jahwe der Propheten zum Vater Jesu Christi und zum Gott der Menschheit machte, das Zeugnis in einer wichtigen Hinsicht überein: daß Gottes Nähe und Macht und positive Aufgaben allem anderen voranstehen, daß die Welt überwunden und der Mensch zum Mitstreiter Gottes berufen wird."

---

[28] Vgl. dazu K. G. Kuhn, Die Sektenschrift und die iranische Religion: ZTK 1952 296 ff., sowie H. Wildgerber, Der Dualismus in den Qumran-Schriften: Asiatische Studien 1954, 163—177.

(Abgeschlossen September 1956)

Nehemias 9

Von Martin Rehm, Eichstätt

In den folgenden Darlegungen sollen die beiden Fragen besprochen werden, ob der Vorgang, von dem Neh 9 erzählt, Esra oder Nehemias zuzuweisen ist, und welche Bedeutung dem Gebet dieses Kapitels zukommt. Die Ansichten der Erklärer sind in beiden Fällen geteilt. Manche bestreiten den geschichtlichen Wert des Abschnittes, die überwiegende Mehrzahl nimmt jedoch an, daß hier von der Reformtätigkeit Esras berichtet wird[1].

Nach der überlieferten Anordnung der Texte wäre die Handlung in folgender Weise verlaufen: Am ersten Tag des siebten Monats, dem Neujahrstag, las Esra vor dem in Jerusalem versammelten Volk aus dem „Buch mit dem Gesetz des Moses" (Neh 8, 1—12). Am nächsten Tag legte er den Oberhäuptern der Familien, der Priester und Leviten den Abschnitt über das Laubhüttenfest vor (Neh 8, 13—15) und man feierte das Fest der Forderung des Gesetzes entsprechend (Neh 8, 16 bis 18). Nach Lv 23, 33—43 und Dt 16, 13—15 mußte dieses Fest vom 15. Tag des siebten Monats an in siebentägiger Feier begangen werden. Daß man unter Esra sich auch in der Einhaltung des Datums genauestens nach der Vorschrift richtete, darf als sicher angenommen werden. Das würde bedeuten, daß das Volk am Neujahrstag zunächst in seine Städte entlassen wurde und sich erst am 15. wieder versammelte[2]. Während der ganzen Festwoche wurde Tag für Tag aus dem „Buch des Gesetzes Gottes" vorgelesen. Dies entsprach der Anordnung in Dt 31, 10—13. Am achten Tag, also am 22. Tag des siebten Monats, wurde eine Festversammlung „gemäß der Vorschrift" abgehalten und damit das Fest abgeschlossen. Neh 9, 1 berichtet nun von einer abermaligen Versammlung der Israeliten, die im 24. Tag

[1] Nur A. C. Welch, The Source of Nehemiah IX: ZAW 47 (1929) 130—137 versucht, den Bericht gänzlich von ihm zu lösen. Das Gebet setze wie Ps 80 Verhältnisse voraus, die nach der Eroberung Samarias durch die Assyrer unter den dort noch lebenden Israeliten bestanden. Das Kapitel beschreibe daher eine gottesdienstliche Versammlung dieser Kreise (das Datum in V. 1, die Liste der Leviten in V. 4 f., und vielleicht noch V. 7 seien Zutaten des Chronisten).

[2] Dies wird auch von Kittel (Geschichte des Volkes Israel III, Stuttgart 1927/29, 591) sowie von Rudolph (Esra und Nehemia — Handbuch zum AT, Tübingen 1949, 150) angenommen. Die Gesetzesvorlesung am Neujahrstag hatte demnach nur den Zweck, das Volk auf die große Vorlesung während des Laubhüttenfestes vorzubereiten und dafür zu interessieren. Die Unterbrechung macht es auch verständlich, daß der große Versöhnungstag am 10. des Monats nicht erwähnt wird.

dieses Monats, also zwei Tage später stattgefunden hätte. Das Volk erschien diesmal in Trauer, sonderte sich von den Fremden ab und bekannte seine Sünden sowie die Vergehen der Väter. Man glaubt, den Umschwung der Stimmung erklären zu können: Esra war nach Jerusalem gekommen mit dem Willen und dem bestimmten königlichen Auftrag, das Gesetz in Geltung zu bringen (Esr 7, 10—14). Die Vorlesung mußte notwendig den scharfen Gegensatz zwischen den Forderungen Gottes und dem tatsächlichen Verhalten des Volkes aufzeigen. Die Anordnung einer allgemeinen Buße würde der darüber herrschenden Stimmung entsprechen. Da aber innerhalb der Festfeier kein Raum für sie war (vgl. Neh 8, 9), mußte sie auf die folgenden Tage verschoben werden. Aus diesem Grunde war das Volk am 22. nicht entlassen worden. Die Stimmung der Buße hatte die Absonderung von den Fremden zur Folge und fand im Bekenntnis der Schuld ihren Ausdruck. In dem anschließend mitgeteilten längeren Gebet, das mit der Bitte um Hilfe endet, wäre das Sündenbekenntnis in seinem Wortlaut erhalten[3]. Neh 9 würde so über die Auswirkung der in Neh 8 beschriebenen Gesetzesvorlesung Esras berichten.

Doch kann diese Deutung nicht befriedigen. Neh 9 erwähnt als Erfolg der Tätigkeit Esras eine Stimmung der Buße und die Absonderung von den Fremden. Warum aber nur diese Handlung allein durch die auf sieben Tage ausgedehnte Vorlesung des umfangreichen Gesetzes ausgelöst worden wäre, oder warum nur sie allein hervorgehoben werden sollte, ist nicht erkennbar. Man würde eine Verpflichtung auf das ganze Gesetz oder doch auf eine Reihe von Vorschriften, die man bisher nicht befolgt hatte, vielleicht auch eine Erneuerung des Bundes erwarten, wie es bei ähnlichen Fällen geschehen ist (vgl. 4 Kg 22, 8). Dies berechtigt zum Zweifel, ob Neh 9 wirklich die unmittelbare Fortsetzung des vorausgehenden Kapitels bietet.

Manche Erklärer beziehen die erwähnte Absonderung der Israeliten von den Fremden auf die Entlassung der heidnischen Frauen, die von Esra angeordnet wurde (Esr 9 f). Sie nehmen daher an, daß Neh 9 die unmittelbare Fortsetzung von Esr 10, 44 sei[4]. Esra hatte

[3] So verstanden den Abschnitt Öttli (Das Buch Nehemia. Kurzgefaßter Kommentar zu den biblischen Schriften, Nördlingen 1889), Haller (Das Judentum. Die Schriften des AT in Auswahl, Göttingen 1925), Bückers (Die Bücher Esdras, Nehemias. Herders Bibelkommentar, Freiburg 1953), Dyson (Esdras and Nehemias. A Catholic Commentary on Holy Scripture, London 1953) und andere.

[4] Torrey, The Composition and Historical Value of Ezra-Nehemiah (2. Beiheft zur ZAW); Ders., The Chronicler's History of Israel, New Haven 1954; Rudolph a. a. O.; Heinisch, Geschichte des AT, Bonn 1950, 290; Gelin, Le Livre de Esdras et Néhémie (La Sainte Bible), Paris 1953, 14; Kuhl, Die Entstehung des AT, München 1953, 309; vgl. auch Hölscher, Das Buch Nehemia (Kautzsch, Die Heilige Schrift des AT, 544).

festgestellt, daß viele Israeliten sich von heidnischen Einflüssen nicht ferngehalten hatten und insbesondere eheliche Verbindungen mit der heidnischen Landesbevölkerung eingegangen waren (Esr 9, 2). Eine Volksversammlung, die nach Jerusalem einberufen wurde, beschloß, diese Mißstände zu beseitigen. Die fremdstämmigen Frauen sollten entlassen werden. Der zeitliche Verlauf des Vorgehens wäre durch folgende Daten festgelegt: Am zwanzigsten des neunten Monats fand die genannte Versammlung statt (Esr 10, 9). Sie regte an, Ausschüsse einzusetzen, die die Eheangelegenheit ordnen sollen. Diese begannen ihre Tätigkeit am ersten Tag des zehnten Monats (Esr 10, 16) und brachten sie bis zum ersten Tag des ersten Monats im nächsten Jahr zum Abschluß (Esr 10, 17). Die in Neh 9, 1 genannte Versammlung des ganzen Volkes fand am 24. Tag „dieses Monats" statt. Ist nun Neh 9 die Fortsetzung von Esr 10, 44, so ist mit „diesem Monat" eben dieser erste Monat bezeichnet, an dessen 24. Tag die in Neh 9 beschriebene Kundgebung stattfand. Sie wäre darnach erst drei Wochen nach Abschluß aller Maßnahmen, gleichsam als Schlußkundgebung, als cérémonie expiatoire (Gelin 14) abgehalten worden. Man kann dies zwar nicht als unmöglich bezeichnen[5], aber doch aus anderen Gründen Bedenken geltend machen. Bei der angenommenen Anordnung der Texte hätte sich nämlich das Volk im Augenblick der Versammlung von Neh 9 bereits von seiner Schuld losgesagt. Der Zustand der Sünde würde nicht mehr bestehen. Das Erscheinen in Trauerkleidern, Fasten und Bekenntnis scheinen aber vorauszusetzen, daß dies noch nicht geschehen ist. Das Kapitel beschreibt demnach nicht das Ende, sondern den Anfang des Vorgehens, eine Stimmung, die geeignet ist, entscheidende Maßnahmen zur Abkehr vom Unrecht auszulösen[6]. Würde man an der Verknüpfung mit Esras Kampf gegen die Mischehen festhalten, so müßte man den Platz des Kapitels bei Esr 10, 10 suchen.

Esr 9, 1 und Neh 9, 2 sprechen zwar in gleicher Weise von der „Absonderung" der Israeliten von der heidnischen Landesbevölkerung. In Esr 9, 1 wird Klage geführt, daß das Volk, und zwar Israeliten (Laien), Priester und Leviten, „sich nicht abgesondert hielten von der Bevölkerung des Landes", wie es im Hinblick auf die bei diesen herr-

[5] Doch verlegt Ahlemann (Zur Esra-Quelle: ZAW 59 [1942/43] 77—98) hauptsächlich aus diesem Grund den in Neh 9 erzählten Vorgang zwischen Esra 10, 15 und 10, 16. Esra beruft für den 20. des neunten Monats eine Versammlung nach Jerusalem, um gegen die Mischehen vorzugehen. Das Volk erklärt sich bereit, die Gesetzwidrigkeit zu beseitigen (Esr 10, 7—15). Nach drei Tagen, also am 24. Tag „dieses (d. i. des neunten Monats Esr 10,9) Monats" findet eine Bußfeier im Tempel statt (Neh 9). Darauf beginnt man mit der Durchführung der Reform (Esr 10, 16).

[6] Die Aufeinanderfolge der Sätze in 9, 1—5 entspricht nicht genau dem Hergang der Ereignisse. V. 1 f. berichtet vorwegnehmend vom ganzen Verlauf des Geschehens. In 3—5 werden Einzelheiten nachgeholt.

schenden Greuel zu erwarten gewesen wäre[7], und daß sie eheliche Verbindungen mit ihnen eingegangen waren. Der letzte Punkt ist für Esra der schwerste. Gegen die Mischehen wenden sich alle seine Anordnungen. Neh 9 dagegen nennt als Ergebnis der Reform nur, daß „sich der Same Israels absonderte von allen Söhnen[8] der Fremde". Von der Entlassung volksfremder Frauen, von der Auflösung der Mischehen, ist nicht die Rede, weder im geschichtlichen Bericht, noch im anschließenden Gebet. Das Hauptanliegen Esras ist in Neh 9 nicht ausgedrückt. Das Kapitel dürfte daher einen *anderen* Vorgang beschreiben.

Nun hat schon *Ed. Meyer* angenommen, daß der Bußtag von Neh 9 in die Zeit des Nehemias gehöre und mit der Feier der Mauereinweihung verbunden gewesen wäre[9]. In anderer Weise hat *Sellin* diesen Gedanken ausgewertet[10]. Neh 8, 18 berichtet zwar, daß Esra die Feier des Laubhüttenfestes am achten Tag mit einer Festversammlung abschloß, aber wir erfahren nicht, was sich dabei zugetragen hat. Sellin vermutet daher, daß im großen Gebet des 9. Kapitels das Schlußgebet erhalten sei, das Esra damals vortrug und mit dem er das Fest sehr ernst ausklingen ließ. Es sei daher unmittelbar an Neh 8, 18 anzureihen. Die griechische Übersetzung bezeichne es durch ihre Einleitung „Da sprach Esra" noch richtig als dessen Gebet. Der vorausgehende Abschnitt Neh 9, 1—5a gehöre dagegen zu Neh 10. Er berichtet von einer Versammlung, die am 24. Tag eines nicht bekannten Monats und Jahres von Nehemias einberufen wurde und bei der sich das Volk feierlich zur Befolgung des Gesetzes verpflichtete.

Aber auch unabhängig von der Umstellung der Texte, die Sellin vorgeschlagen hat, kann die Frage gestellt werden, ob Neh 9 nicht doch einen Vorgang erzählt, der sich unter Nehemias zugetragen hat. Einige Gründe können zugunsten dieser Ansicht beigebracht werden:

Zunächst sei auf die Bemerkung in *Neh 13, 1—3* hingewiesen, die auffallende Ähnlichkeit mit Neh 9, 1—5 besitzt: „An jenem Tag wurde vor den Ohren des Volkes aus dem Buch des Moses vorgelesen, und man fand darin geschrieben: Ein Ammoniter und Moabiter darf nicht in die Gemeinde Gottes aufgenommen werden in Ewigkeit; denn sie sind den Israeliten nicht mit Brot und Wasser zu Hilfe gekommen und haben Bileam gegen sie erkauft, daß er sie verfluche. Doch unser Gott verwandelte den Fluch in Segen. Als sie das Gesetz hörten, sonderten sie alle Fremden von Israel ab." Auch hier ist von einer Ge-

[7] So Rudolph z. St.
[8] Der Text gebraucht das Masculinum.
[9] Die Entstehung des Judentums 1896.
[10] Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes II, Leipzig 1932, 139 f. 159 f.

setzesvorlesung die Rede, die dem Volk einen Anlaß gibt, die Fremden aus seiner Mitte auszuscheiden. Die Vorschrift ist im wesentlichen in Dt 23, 4—6 enthalten. Der Text spricht nicht von Ehen mit diesen Völkern, sondern von ihrer „Aufnahme in die Gemeinde Gottes", das heißt davon, daß man ihnen gleiche Rechte mit den Israeliten gewährte. Die Absonderung bedeutet daher ihren Ausschluß aus dem Leben der Gemeinde, so daß sie nicht mehr als vollberechtigte Bürger innerhalb des israelitischen Staatswesens sich betätigen konnten[11]. Ohne Zweifel läßt sich der Wortlaut in Neh 9, 2 leichter mit diesem Abschnitt verbinden als mit dem Bericht über Esras Kampf gegen die Mischehen[12]. Das aber würde bedeuten, daß Neh 9 zur Nehemias-Geschichte und nicht zur Esra-Geschichte gehört.

Zum gleichen Ergebnis führt die Untersuchung der *Eigennamen.* In Neh 9, 4 werden acht Leviten genannt, die ein Bittgebet an Gott richten, nämlich: Jesua, Bani, Qadmiel, Schebanja, Bunni, Scherebja, Bani und Kenani. Im nächsten Vers folgen ebenfalls acht Namen von Leviten, die das Volk zum Lobpreis Gottes auffordern: Jesua, Qadmiel, Bani, Haschabneja, Scherebja, Hodia, Schebanja und Petachja. Die zweite Reihe fällt zum Teil mit der ersten zusammen. Insgesamt sind 10 verschiedene Namen aufgeführt[13]. Nun sind aber in den Büchern Esr-Neh noch weitere Namenlisten von Leviten vorhanden. Sie nennen Personen sowohl aus der Umgebung Esras wie auch des Nehemias.

Zu *Esra* gehören: Esr 8, 18 f: Scherebja, Haschabja, Isajas (Heimkehrer unter Esra); Esr 8, 33: Jozabad, der Sohn Jesuas, und Noadja, der Sohn Binnuis (Leviten in Jerusalem); Esr 10, 23: Jozabad, Schimi, Qelaja, Qelita, Petachja, Juda, Eliezer (Liste der Schuldigen unter Esra); Neh 8, 7: Jesua, Bani, Scherebja, Jamin, Aqqub, Schabbetai, Hodia, Maaseja, Qelita, Azarja, Jozabad, Hanan, Pelaja (bei der Gesetzesvorlesung unter Esra).

Zu *Nehemias* gehören: Neh 10, 10—14: Jesua, der Sohn Azanjas, Binnui, von den Söhnen Henadads, Qadmiel, Schebanja, Hodia, Qelita, Pelaja, Hanan, Micha, Rechob, Haschabja, Zakkur, Scherebja, Schebanja, Hodia, Bani, Beninu (Unterzeichner der Verpflichtungs-

---

[11] Damit ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß Nehemias bei einer anderen Gelegenheit gegen Mischehen vorgehen mußte (Neh 10, 31 13, 23—27).

[12] Auch Sellin, II 160 bezieht Neh 13, 1—3 auf Neh 9, 1—6. Kittel III 643 bringt 13, 1—3 mit der Verpflichtungsurkunde in Neh 10 in Zusammenhang. Meist aber betrachtet man 13, 1—3 als Einschub (Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien, Halle 1943, 173: „eine späte Lesefrucht aus Dt 23, 4—6").

[13] Bani ist in 9, 4 zweimal genannt. Ob hier ein Versehen vorliegt oder ob zwei Personen dieses Namens gemeint sind, läßt sich nicht entscheiden. In Neh 10, 11—13 sind Schebanja und Hodia zweimal vorhanden.

urkunde unter Nehemias); Neh 12, 24 f: Haschabja, Scherebja, Jesua, Binnui[14], Qadmiel (Häupter der Leviten zur Zeit des Nehemias?); Neh 13, 13: Pedaja und Hanan, der Sohn Zakkurs (Aufseher über den Zehnten unter Nehemias).

Bei dieser Zusammenstellung ist die Bauliste in Neh 3 nicht erwähnt, da auf ihr nicht kenntlich gemacht ist, welche Personen zum Stamme Levi gehören. Bei der Namensliste in Neh 8, 4 handelt es sich wahrscheinlich um Laien[15]. Bei einigen der mitgeteilten Listen ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß sie nicht Einzelpersonen, sondern Geschlechter aufzählen.

Besondere Bedeutung kommt der Liste Neh 10, 10—14 zu. Sie nennt die Namen derer, die sich unter Nehemias durch ihre Unterschrift zur Übernahme der anschließend aufgezählten Verpflichtungen bereit erklärten. Nehemias steht an erster Stelle. Es folgen Priester, Leviten und Laien. Bei den Priestern und Laien ist vielfach der Name des Familienverbandes an Stelle des Familienoberhauptes genannt[16]. Dagegen dürfte die Liste der Leviten (wenigstens in ihrem größten Teil) die Namen von Einzelpersonen enthalten. Wie Jepsen[17] überzeugend dargelegt hat, ist diese Liste älter als die Bauliste in Neh 3. Letztere nennt in vier[18] Fällen den Sohn[19], einmal sogar den Enkel[20] des in Neh 10 erwähnten Vaters.

Die oben zusammengestellten Listen enthalten ohne Neh 9 insgesamt 29 verschiedene Namen. Von ihnen sind 13 nur in Zusammenhang mit Esra, 8 nur unter Nehemias, die restlichen 8 unter beiden erwähnt, nämlich: Jesua, Bani, Hodia, Scherebja, Haschabja, Qelita, Hanan und Pelaja. Aus dem Vorhandensein der Namen Jesua und Bani dürfen wegen ihrer Häufigkeit keine Schlüsse gezogen werden. Die sechs übrigen Namen sind selten und könnten daher in allen Fällen

---

14 Binnui nach 12, 8 und 10, 10; MT: „Sohn (Qadmiels)".

15 Rudolph; Galling (Die Bücher der Chronik, Esra, Nehemia. Das AT Deutsch); Gelin.

16 Dies mag sich daraus erklären, daß die dem Verfasser vorliegende Quelle unvollständig war und von ihm dadurch ergänzt wurde, daß er an Stelle des Unterzeichners dessen Familienverband einsetzte. Nach Rudolph hätten die Familienvorstände nicht mit ihrem persönlichen, sondern mit ihrem Geschlechternamen unterzeichnet. Nach Jepsen (s. nächste Anmerkung) hätte die Liste den Namen des Verbandes und seines Vertreters, in zwei Spalten geschrieben, enthalten. Die eine Spalte wäre verloren gegangen.

17 Nehemia 10: ZAW 66 (1954) 87—106.

18 Jepsen zählt fünf Fälle auf, da er Haschabneja, dessen Sohn Hattusch in 3, 10 genannt ist, mit Haschabna in 10, 26 gleichsetzt.

19 Sallum, der Sohn des Hallochesch 3,12 (10, 25); Sadok, der Sohn Baanas 3,4 (10, 28); Azarja, der Sohn Maasejas 3, 23 (10, 26); Malkia, der Sohn Harims 3, 11 (10, 28).

20 Meschullam, der Enkel des Meschezabel 3,4 (10, 22).

die gleiche Person bezeichnen[21]. Sie wären demnach sowohl unter Esra wie auch unter Nehemias im Amte gewesen[22].

Die Namen in *Neh 9* ergeben beim Vergleich mit den obigen Listen folgendes Bild: Insgesamt sind hier zehn verschiedene Namen vorhanden. Von diesen sind Jesua, Bani, Hodia und Scherebja sowohl auf Esra- wie Nehemiaslisten, Petachja nur auf einer Esraliste, Qadmiel und Schebanja nur auf Nehemiaslisten bezeugt. Dies bedeutet, daß von den häufigen Namen Jesua und Bani abgesehen ein Name ausschließlich auf Esra, zwei ausschließlich auf Nehemias und zwei auf beide zugleich hinweisen. Dazu kommt, daß Hattusch, der Sohn Haschabnejas, am Mauerbau unter Nehemias beteiligt war (Neh 3, 10). Vor allem aber fällt in das Gewicht, daß sechs der hier vorhandenen Namen ebenso auf der Liste in Neh 10, 10—14 vereinigt sind, während die Esraliste in 8, 7 nur vier enthält. Daraus folgt nun, daß der in Neh 9 genannte levitische Personenkreis enger zu dem in Neh 10 vorhandenen gehört und daß deswegen der in Neh 9 erzählte Vorgang mit großer Wahrscheinlichkeit in die *Zeit des Nehemias* fällt.

Den Hauptteil des Kapitels bildet ein Gebet, das man früher allgemein als Bußgebet verstand. Doch wurde in jüngster Zeit diese Beurteilung angezweifelt. Bereits Sellin (Geschichte II 139) sah in ihm das Schlußgebet, mit dem Esra die siebentägige Feier des Laubhüttenfestes wirkungsvoll abgeschlossen hätte. Kuhl[23] bezeichnete es als Danklied, der Verfasser als vertrauensvolle Bitte[24]. Es ist in folgender Weise eingeleitet: Nach der Feststellung des Verses 2: „Jene, die israelitischer Herkunft waren, sonderten sich insgesamt von allen Fremden ab, traten hin und bekannten ihre Sünden sowie die Vergehen ihrer Väter“ fahren die VV. 3—5 fort: „Sie erhoben sich von ihrem Platz, während man aus dem Gesetzbuch Jahwes, ihres Gottes, den vierten Teil des Tages hindurch vorlas, und ein (weiteres) Viertel des Tages bekannten sie (ihre Schuld) und warfen sich vor Jahwe, ihrem Gott, nieder. Jesua, Bani, Qadmiel, Schebanja, Bunni, Sche-

---

[21] Doch kann dies nicht mit Sicherheit behauptet werden. Es mag fraglich sein, ob Hanan in Neh 8, 7 und 10, 11 personengleich ist mit Hanan, dem Sohn Zakkurs, in Neh 13, 13, da Zakkur und Hanan in Neh 10, wo doch nur je ein Vertreter aus jeder Familie genannt werden sollte, zugleich begegnen.

[22] Die Statthalterschaft des Nehemias begann im Jahre 445 und dauerte mindestens bis 433 (Neh 2, 1; 13, 6). Wenn Esra im Jahre 458 nach Jerusalem kam, wie sich aus der überlieferten Anordnung der Texte ergibt, so lägen zwischen ihm und der Mitte der Statthalterschaft des Nehemias etwa 18 Jahre. Fällt seine Tätigkeit dagegen erst in das Jahr 398, wie heute vielfach angenommen wird, so wären es etwa 40 Jahre. Daß einzelne Leviten unter beiden Männern tätig waren, ist in jedem Fall möglich. Die Dienstzeit der Leviten begann damals mit 20 Jahren (1 Chr 23, 27; 2 Chr 31, 17; Esr 3, 8).

[23] Die Entstehung des AT, München 1953, 309.

[24] Echterbibel z. St.

rebja, Bani und Kenani erhoben sich auf der Bühne der Leviten und riefen mit lauter Stimme zu Jahwe, ihrem Gott. Dann befahlen die Leviten Jesua, Qadmiel, Bani, Haschabneja, Scherebja, Hodia, Schebanja und Petachja: Stehet auf und preiset Jahwe, euren Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit!" Darauf folgt unvermittelt der Wortlaut des Gebetes.

Die Einleitungssätze sind sichtlich überfüllt[25]. Die Lage wäre durch V. 2 genügend gekennzeichnet. Die Bemerkung, daß das Volk seine Sünden bekannte, sollte durch den Hinweis auf die Rolle, die den Leviten dabei zukam, ergänzt werden. Darnach wurde das Bekenntnis von acht Leviten gesprochen. Das Volk, das sich zum Ausdruck der Erniedrigung auf den Boden hingeworfen hatte, bekundete auf irgendeine Weise seine Zustimmung. Darauf erging ebenfalls durch acht Leviten die Aufforderung, sich zu erheben und Gott zu preisen. Jener, der die Verse 3—5 schrieb, wollte offensichtlich das nun folgende Gebet als diesen Lobpreis bezeichnen, zu dem das Volk den Mut fand, nachdem es sich durch das Bekenntnis von seiner Schuld losgesagt hatte. Es wurde, wie es natürlich ist, stehend gebetet. Der Wortlaut des Schuldgeständnisses wäre nicht mitgeteilt.

Dieser Vermutung entspricht auch der *Inhalt* des Gebetes. Es beginnt mit der Erklärung, daß der Name Gottes über jedes Lob erhaben ist (9, 5), und begründet sie mit Gottes Schöpfertat und mit der wunderbaren Führung, die er zu allen Zeiten seinem Volk gewährte: Gott schuf den Himmel und die Erde, sowie alles, was sie in sich schließen 9, 6. Er erwählte Abraham, versprach ihm das Land Kanaan und erfüllte seine Verheißung 9, 7 f. Seines Volkes wegen bestrafte er Ägypten 9, 9 f. Er führte die Israeliten durch das Rote Meer und vernichtete ihre Verfolger 9, 11, geleitete sein Volk durch die Wüste 9, 12, gab ihm am Sinai heilsame Gesetze 9, 13 f, spendete das Manna, ließ Wasser aus dem Felsen fließen 9, 15. Auch als sie widerspenstig und undankbar gegen ihn waren, versagte er seine Hilfe nicht, sondern gewährte ihnen Wohltaten wie zuvor 9, 16—21. Er stand ihnen zur Seite bei der Eroberung des Ostjordanlandes 9, 22 und bei der Unterwerfung der Völker Kanaans, verlieh ihnen ein Land, in dem sie gedeihen und sich entfalten konnten 9, 23—25. So oft sie ungehorsam wurden, übergab er sie zwar der Gewalt ihrer Feinde. Doch wenn sie sich bekehrten, sandte er ihnen Retter 9, 26—28. Dies wiederholte sich viele Male[26]. Er bemühte sich, durch seine Propheten das Volk

[25] Ob dies ursprünglich ist oder auf späteren Einschaltungen beruht, ist für die Deutung unwesentlich.

[26] Das Gebet beschreibt auf diese Weise die Verhältnisse der Richterzeit mit der dem Richterbuch eigentümlichen Darstellung der Aufeinanderfolge von Glück, Sünde und Strafe.

zur Beobachtung seiner Gebote und dadurch zum Glück zu führen 9, 29. Aber auch als er sie nach jahrelangen erfolglosen Warnungen fremden Völkern auslieferte, ließ er sie nicht gänzlich zugrunde gehen, sondern zeigte sich wieder als gnädiger und barmherziger Gott 9, 30—31. Der Schlußteil des Gebetes beschreibt die Not der Gegenwart. Seit den Tagen der assyrischen Könige sind über das Volk, seine Könige, Fürsten, Priester und Propheten schwere Bedrängnisse gekommen. Sie haben das Unglück wegen ihrer Vergehen verdient 9, 32—34. Weil sie in der Zeit der Freiheit und des Glückes Gott nicht gehorchen wollten, sind sie jetzt Knechte eines fremden Herrschers geworden. Andere ernten den Ertrag des Landes, das Gott doch ihnen gegeben hatte 9, 35—37.

Das Gebet ist also in seinem Hauptteil eine Aufzählung der Wohltaten Gottes. Die Sünde wird genannt, nicht um den Undank der Menschen angesichts der Huld Gottes zu betonen, sondern um Gottes Wohlwollen auf dem düsteren Hintergrund um so klarer aufleuchten zu lassen. Im ersten Abschnitt 9, 5—15 ist daher vom Unrecht der Menschen überhaupt nicht die Rede, im zweiten 9, 16—31 geschieht es, um zu beweisen, daß die Barmherzigkeit Gottes durch die Verfehlungen nicht gehemmt wurde. Auch im Schlußabschnitt 9, 32—37 ist das Geständnis der Schuld nicht erster Zweck. Das eingetretene Unglück wird zwar als verdient bezeichnet, doch wird die jetzige bedrängte Lage zugleich als Zustand dargestellt, der dem Willen Gottes widerspricht. Gott habe das Land Kanaan den Israeliten überlassen. Sie also, nicht die persischen Könige, sind berechtigt, den Ertrag des Landes zu genießen. Zudem ist das Volk Gottes Eigentum. Dem widerspricht es, daß es nun fremden Herrschern dient. Diese Feststellung ist im letzten Grund Umschreibung der Bitte, Gott möchte wieder den Zustand eintreten lassen, der seinen Absichten gemäß ist.

Das Gebet erinnert an die Psalmen 78, 105 und 106, die in ähnlicher Weise, jedoch in anderer Absicht die Geschichte Israels behandeln. Für den Verfasser des Ps 105 ist die Geschichte eine Quelle der Erbauung[27]. Er beginnt mit einem Aufruf zum Lobe Gottes und nennt Beispiele, an denen die Liebe und Treue Gottes sich zeigt. Vorwürfe und Anklagen fehlen gänzlich. Ps 78 beweist aus der Geschichte, daß Treulosigkeit gegen Gott Ursache allen Unglücks ist[27]. Ps 106 ist ein Sündenbekenntnis des Volkes. In dieser Themastellung ist es begründet, daß beide Psalmen die Bosheit des Volkes, die der Güte Gottes mit Undank begegnet, ausführlicher und eindringlicher beschreiben als Neh 9.

---

[27] Nötscher, Die Psalmen, Würzburg 1947 (Echter-Bibel).

Aus der Tatsache, daß Neh 9 einen Vorgang aus der Zeit des Nehemias behandelt und das Kapitel deswegen von Neh 8 und der Geschichte Esras überhaupt zu trennen ist, folgt nun aber nicht, daß es mit dem folgenden Abschnitt eine inhaltliche oder literarische Einheit bildet. Neh 10 hebt sich zunächst durch den „Wir"-Stil von Neh 9, 1—5 ab[28]. Es berichtet über eine Versammlung, bei der bestimmte Verpflichtungen übernommen wurden, zu denen sich die Leiter des Volkes durch ihre Unterschrift bekannten. Die einzelnen Forderungen waren durch besondere Vorkommnisse veranlaßt, die durch Neh 13 zum Teil bekannt sind. Sie sind verschieden von dem, was nach Neh 9 das Volk leisten mußte. Demnach sind zwei verschiedene Versammlungen anzunehmen. Wie oben ausgeführt wurde, ist die Namenliste und daher auch die Verpflichtungsurkunde in Neh 10 älter als die Bauliste in Neh 3. Folglich fiel der Vorgang von Neh 10 in die erste Zeit des Nehemias[29]. Dementsprechend müssen die Ereignisse, die die Beschlüsse der Volksversammlung notwendig machten, sich ebenfalls am Anfang seines Wirkens zugetragen haben[30]. Über Anlaß und Zeit der in Neh 9 beschriebenen Versammlung ist nichts bekannt. Die Einleitung in V. 1 „am 24. *dieses* Monats" setzt voraus, daß das Kapitel einst mit einem anderen Text verbunden war, der eine genaue Monats- und Jahresangabe enthielt. Ob dies die Denkschrift des Nehemias war, bleibt ungewiß. Auf keinen Fall kann das Gebet aus ihr entnommen sein; denn es enthält scharfe Äußerungen gegen die Fremdherrschaft, die Nehemias als Statthalter des persischen Königs niemals billigen konnte. Als sonderbar muß es auch empfunden werden, daß der Verfasser des Gebetes die gegenwärtige Notlage

[28] Das Gebet 9, 5—37 ist Gebet der Gemeinde, der „Wir"-Stil daher selbstverständlich.

[29] So bereits Heinisch, Geschichte des AT, Bonn 1950, 293. Jepsen (s. oben) nimmt an, daß der zeitliche Abstand der Verpflichtungsurkunde Neh 10 von der Bauliste Neh 3 etwa 15 bis 20 Jahre betragen müsse. Er verlegt daher den ganzen Vorgang von Neh 10 noch in die Zeit Esras und erhält damit zugleich einen Beweis zugunsten der Überlieferung, die Esra vor Nehemias auftreten ließ. Doch ist die Verbindung des Nehemias mit Neh 10 sowohl durch seinen Namen in 10, 2 wie auch durch Neh 13 bezeugt. Man wird daher mit einem geringeren Abstand rechnen müssen, um noch innerhalb der Amtszeit des Nehemias bleiben zu können. Daß in kürzerer Frist in mehreren Familien ein Wechsel des Oberhauptes eintrat, liegt im Bereich des Möglichen.

[30] Neh 13, 10—14. 23—27. — Dagegen berichtet der Abschnitt 13, 15—22 über Vorkommnisse in einer anderen Zeit (anders noch in der Echterbibel). Er setzt die Vollendung der Stadtmauern voraus, und verbietet nicht nur den Fremden, am Sabbat ihre Waren zu verkaufen, sondern auch den Israeliten, den Sabbat durch Arbeit zu entweihen. Wären diese Übertretungen zur Zeit der Versammlung von Neh 10 bekannt gewesen, wären sie bestimmt nicht übergangen worden. — Auch die Bemerkung über das Sabbatjahr in 10, 32 b dürfte kaum durch 5, 1—13 veranlaßt sein; denn hier handelt es sich nicht um regelmäßig wiederkehrende Leistungen wie in 10, 32, sondern um einen einmaligen außerordentlichen Schuldennachlaß. — Der Abschnitt 13, 4—9 gehört in eine spätere Zeit und ist nur der Ähnlichkeit des Vorganges wegen an 13, 1—3 angereiht worden.

bereits mit dem Vordringen der assyrischen Macht beginnen läßt. Gefangenschaft und Rückkehr, die doch die größten Einschnitte im Leben seines Volkes bedeuteten, werden nicht erwähnt. Das berechtigt zur Vermutung, daß ein älteres Gebetsformular vorliegt, das damals von den Leviten verwendet oder erst vom Verfasser des chronistischen Werkes eingefügt wurde, um die Gedanken auszudrücken, die nach seiner Ansicht ein Gebet, das bei der Versammlung des Nehemias gesprochen wurde, enthalten konnte.

(Abgeschlossen September 1956)

Logos-Hymnus und johanneischer Prolog

Von Rudolf Schnackenburg, Bamberg

Aus der Fülle der literarischen, exegetischen und theologischen Fragen, die der Prolog zum Johannesevangelium aufwirft, soll hier eine herausgegriffen werden, die in der heutigen Forschung noch sehr unterschiedlich beantwortet wird: Ist dieses sprachlich gehobene und durch den Logosbegriff ausgezeichnete Eingangsstück ein einheitlicher Wurf des Evangelisten, oder liegt ihm schon ein vorjohanneischer Hymnus zugrunde, der vom Evangelisten aufgenommen und eingearbeitet wurde? Diese Problemstellung erschließt nicht nur ein Übungsfeld für stil- und quellenkritische Versuche, über die man mangels gesicherter Ergebnisse achselzuckend hinweggehen könnte, sondern führt auch zu erheblichen Konsequenzen für die Auslegung des Prologs. Darüber hinaus fordert und fördert sie weitere Fragen, die für das Rätsel dieses Ev überaus wichtig sind. Denn sollte es sich herausstellen, daß wir doch mit einem vorgegebenen (vielleicht nicht mehr sicher rekonstruierbaren) Logoshymnus rechnen müssen, dann drängt es uns, weiter zu forschen: Woher stammt dieses Lied? Gibt es etwa Aufschluß über die geistige Umwelt, vielleicht sogar über die nähere Umgebung, in der das Lied entstand? Unter welchem Gesichtspunkt hat der Evangelist diesen Edelstein aufgenommen, zugeschliffen und eingefaßt? Verrät er durch die Art und Weise, wie er dies tut, etwas von seiner Zielsetzung, seinem schriftstellerischen Verfahren, seiner theologischen Eigenart? So gesehen, könnte der Prolog nicht nur die würde- und weihevolle Eingangshalle zum Ev, sondern auch ein vielversprechender Zugang zu dem Labyrinth des ganzen joh Problemkreises sein.

1. Die Problemlage

Nicht nur extrem kritische Forscher bezweifeln, daß der Prolog aus einem Guß ist. Auf katholischer Seite hat P. Gächter drei ur-

sprüngliche, strophisch aufgliedbare Teile feststellen wollen, von denen man gewisse Zusätze unterscheiden könne. Diese Zusätze stammten freilich wie das Logoslied selbst vom Evangelisten; ein Schüler und Dolmetsch habe sie der Urform des Prologs nach anderen Aufzeichnungen seines Meisters eingefügt[1]. Auch A. Wikenhauser meint, daß der Evangelist einen früher von ihm verfaßten Hymnus mit einigen ergänzenden und erläuternden Einfügungen versehen habe[2]. H. Schlier nimmt einen Logoshymnus an, der ursprünglich vor der versammelten Gemeinde, die sich zum Logos bekannte, gesungen wurde[3]. Dagegen ist E. Ruckstuhl auf Grund seiner stilkritischen Untersuchungen zu der Ansicht gelangt, daß der Prolog eine „geradezu hervorragende Einheit" sei, die jeden Versuch einer Aufspaltung in ursprüngliche und vom Evangelisten selbst nachträglich zugefügte Stücke erübrige[4]. U. Holzmeister sucht die Einheitlichkeit vom theologischen Gehalt her zu erweisen; in drei konzentrischen Kreisen werde der Gedanke vom Heilswirken des Logos in der Menschheit entfaltet, so daß er immer plastischer hervortrete[5]. M. E. Boismard glaubt das Einheitsprinzip des Prologs in einem literarischen Schema gefunden zu haben, das semitischer Erzählweise und Poesie eigentümlich sei und das er „Konstruktion durch Entwicklung" nennt. Die Gedankenbewegung verlaufe in Form einer Parabel; bei Gott beginnend, senke sich die Kurve nach unten, erreiche einen Wendepunkt und steige dann, die Gedanken in umgekehrter Reihenfolge anordnend, wieder zu Gott empor (Schema: a — b — c — d — — d' — c' — b' — a')[6]. Gegenüber solchen Versuchen wirken die Analysen der Literarkritiker nüchtern, bisweilen ebenfalls künstlich, vermögen aber durch die beobachteten Unstimmigkeiten und ihre Auflösungen auch zu bestechen. E. Hirsch schließt aus dem ursprünglichen Ev, das er wiederherstellen will, im Prolog nur die beiden Stellen über Johannes den Täufer aus; er versetzt die Verse 6—8 — ein öfter gemachter Vorschlag — vor V. 19[7]. Auf alle, z. T. recht komplizierten, Analysen brauchen wir nicht einzugehen[8]. Um der geschichtlichen Perspektiven willen ist die Ansicht R. Bultmanns beachtlich: Er glaubt einen alten Logos-

---

[1] Strophen im Joh-Ev: ZKT 60 (1936) 99 ff, näherhin 104.

[2] Ev nach Joh, Regensburg 1948, 36.

[3] Im Anfang war das Wort, Zum Prolog des Joh, in: Die Zeit der Kirche, exegetische Aufsätze und Vorträge, Freiburg/Br. 1956, 276 f.

[4] Die literarische Einheit des Joh-Ev, Freiburg/Schw. 1951, 67—97, näherhin 97, A. 1.

[5] Prologi Johannei idea principalis et divisio: VD 11 (1931) 65—70.

[6] Le prologue de s. Jean, Paris 1953, 103/08.

[7] Studien zum vierten Ev, Tübingen 1936, 44 f.

[8] Vgl. dazu W. H. Howard (und C. K. Barrett), The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation, London [4]1955, 297—302; Ph.-H. Menoud, L'évangile de Jean d'après les recherches récentes, Neuchâtel-Paris [2]1947, 12—26.

hymnus herausschälen zu können, der ursprünglich das Lied einer gnostischen Täufergemeinde war, also nicht der Verherrlichung Jesu Christi, sondern Johannes' des Täufers galt. Erst der Evangelist habe es ihr entrissen und durch seine Überarbeitung und Glossierung für die Christusgemeinde beansprucht [9]. Ch. Masson dagegen, der dem ursprünglichen Lied nur wenige Verse zuweist, verteidigt dessen legitime Geburt aus dem Schoß der christlichen Kirche [10].

Diese verschiedenen Auffassungen mögen durch ihren hypothetischen Charakter und ihre Widersprüchlichkeit Skepsis hervorrufen, und es gibt in der Tat nicht wenige Exegeten, die sie kaum eines Blickes würdigen, sondern einfach den uns überlieferten Text erklären [11]. Indes zeigt sich bei einer fortlaufenden Exegese sehr bald, wie berechtigt die Frage nach der Einheitlichkeit, dem Gedankenaufbau und der ursprünglichen Gestalt ist. Jedem unbefangenen Leser werden die beiden Stücke über Johannes den Täufer (V. 6—8. 15) auffallen, da sie den Fluß der Gedanken (besonders V. 15) unterbrechen und nach Ton und Inhalt fremd oder nicht ursprünglich wirken. Aber es gibt noch tiefergreifende Fragen, die ohne Besinnung auf den äußeren und inneren Aufbau des Prologs gar nicht gelöst werden können. Immer wieder hat man gefragt: Bis wohin spricht der Prolog vom λόγος ἄσαρκος, und von wo an beschreibt er sein Kommen in die Welt? Nach V. 10 war er in der Welt, nach V. 11 kam er in sein Eigentum; aber erst in V. 14 heißt es: „Und der Logos ist Fleisch geworden." Wenn man meint, schon V. 9 beschreibe das Kommen des wahren Lichtes in die Welt und blicke auf die Inkarnation, so weist die Wendung „das jeden Menschen erleuchtet" zurück auf V. 4 „und das Leben war das Licht der Menschen"; worauf bezieht sich diese Aussage, etwa auch schon auf den λογος ἔνσαρκος? Und ist nicht V. 5 „das Licht leuchtet in der Finsternis (Präsens: leuchtet!), und die Finsternis hat es nicht ergriffen (= überwältigt? oder: begriffen?)" ebenso im Blick auf das Wirken Jesu gesprochen? Also müßte man schon in V. 5—13 eine, vielleicht noch andeutungsweise, vorausnehmende, „schwebende" Rede über den inkarnierten Logos und seine Aufnahme bei den Menschen, seine geschichtliche und zugleich übergeschichtliche Bedeutung erkennen. Aber was soll dann jene feierliche historische Einführung des Täufers Johannes in V. 6: „Es trat

[9] Das Ev des Joh (H. A. W. Meyer[11]), Göttingen 1950, 5; 29.

[10] Le prologue du quatrième évangile: RTPhil n. s. 28 (1940) 297—311, näherhin 310 f.

[11] So die meisten Katholiken; unter den neueren Protestanten A. Schlatter, Der Evangelist Johannes, wie er spricht, denkt und glaubt, Stuttgart [2]1948; H. Strathmann, Das Ev nach Joh, Göttingen 1951; E. C. Hoskyns (und F. N. Davey), The Fourth Gospel, London [2]1947 (repr. 1950); R. H. Strachan, The Fourth Gospel, London [3]1941 (repr. 1951); C. K. Barrett, The Gospel according to St. John, London 1955, 126.

ein Mensch auf, gesandt von Gott, sein Name war Johannes"? Und warum stellt erst V. 14 jenen fundamentalen Satz über die Inkarnation auf: „Und der Logos ist Fleisch geworden"? Warum leitet ihn der Evangelist mit καί ein? Diese Frage nach der Grenze zwischen λόγος ἄσαρκος und λόγος ἔνσαρκος, über die die Exegeten, die jeglicher Literarkritik abhold sind, nicht einig werden können, und noch manche exegetische Einzelfragen lassen sich mit einer gewissen Sicherheit nur beantworten, wenn man sich über die literarische Struktur des Prologs Rechenschaft gegeben hat, selbst auf die Gefahr hin, einer falschen Hypothese zum Opfer zu fallen. M. a. W.: Ohne Hypothesen kommt man für eine vollbefriedigende Erklärung des Prologs schwerlich aus.

Man muß auch vor dem Kurzschluß warnen, als bedeute der Sturz einer bestimmten literarkritischen Hypothese die Erledigung sämtlicher solcher Versuche. Der Spott darüber, daß eine Hypothese die andere aufhebe, ist billig, aber unwissenschaftlich. Jede Hypothese ist soviel wert, wie ihre Gründe wert sind, und eine neue kann sich die Wahrheitsmomente der früheren zunutze machen und ihre Fehler vermeiden. Sind unsere Erkenntnisse über die Entstehung der syn Evv und darüber hinaus der vorsynoptischen mündlichen und schriftlichen Tradition nicht ähnlich gewachsen bzw. befinden sie sich nicht in einem fruchtbaren Prozeß der Klärung, der Korrektur und des Fortschritts? Daß wir gegenüber dem Joh noch nicht so weit sind, hat mancherlei Gründe; vor allem verwickeln die größere Zahl von Unbekannten und der Mangel an Vergleichsmöglichkeiten das Problem. Unsere spezielle Frage betrifft nur einen eng umgrenzten Bezirk und berührt doch die ganze Problematik des Joh.

2. *Der Prolog kein einheitliches Werk*

Gehen wir noch etwas näher auf die Schwierigkeiten ein, die dem Prolog den Glanz der Einheitlichkeit rauben, und versuchen wir einmal, durch Einklammern mancher Verse und Versteile eine sinnvolle Einheit zu gewinnen! Die beiden schon genannten Stücke, die von Johannes d. T. handeln, V. 6—8 und V. 15, werden von vielen Forschern als Einschübe empfunden. Sie durchbrechen die Darlegungen über den Logos und fallen auch durch den Satzrhythmus aus dem hymnisch gehobenen Stil heraus. Man hat zwar eingewendet, daß dies in semitischer Poesie nichts Ungewöhnliches sei; aber es läßt sich nicht leugnen, daß die beiden Stücke für die gedankliche Entwicklung entbehrlich, ja störend sind, und daß ohne sie ein glatterer Fluß der Sätze entsteht. V. 9 führt inhaltlich V. 4 weiter: Der Logos ist das Licht der Menschen. Sprachlich schließt er sich nicht gut an

V. 8 an, ganz gleich, ob man übersetzt: „Er (der Logos) war das wahre Licht ...“ oder: „Das wahre Licht ... war ein in die Welt kommendes“ (d. h. kam in die Welt)[12]. Bei der ersten Annahme müßte „der Logos“ (oder ein Pronomen) betont am Anfang stehen, da vorher (V. 6—8) von Johannes d. T. die Rede ist. Bei der zweiten müßte man den Zusammenhang so erklären, daß mit dem Auftreten des Täufers der Geschichtsbericht beginnt und dementsprechend V. 9 vom geschichtlichen Kommen des Logos spricht[13]. Aber warum dann in V. 10 nochmals die Beteuerung, daß er „in der Welt war“? Soll die Welt der Verblendung bezichtigt werden, weil sie den Logos nicht erkannte, obwohl er *schon vorher* in der Welt war[14]? Klarer wäre der Gedanke: *Während* er in der Welt war (und obwohl er sich durch sein Wirken offenbarte), erkannte sie ihn (gleichwohl) nicht. Aber warum dann nach der Aussage: „Er kam in die Welt“ nochmals die Feststellung: „Er war (also) in der Welt?“ Noch eine andere Schwierigkeit stellt sich der Auffassung entgegen, daß V. 9 das geschichtlich-einmalige Kommen des Logos in die Welt ansagt: Die umschreibende Konjugation (ἦν mit Part. Praes.) steht für das *Imperfekt* und drückt sonst im NT (auch bei Joh) die Dauer einer Handlung, einen Zustand o. ä. aus[15]. Außerdem spricht V. 10 vom Logos, wie das männliche Personalpronomen zeigt; eine glatte Weiterführung hätte bei dieser Interpretation das Neutrum als Rückbeziehung auf τὸ φῶς erfordert. Auch wenn man auf diese Inkongruenz keinen Wert legt, weil der Autor meditierend, nicht logisch entwickelnd schreibt, sind die sprachlichen Beobachtungen insgesamt nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen — könnten sie doch einen Fingerzeig für eine andere Interpretation geben. Hier soll vorläufig nur die Unfügsamkeit der V. 6—8 beleuchtet werden, die sich in die Betrachtung über den Logos dazwischenschieben.

Noch frappierender ist die Durchbrechung des Zusammenhangs beim zweiten Täuferstück V. 15. V. 14 schließt mit den Worten „voll Gnade und Wahrheit“; V. 16 beginnt: „Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen“. Dazwischen schiebt sich nun das Täuferzeugnis: „Dieser war es, von dem ich sagte: Der nach mir kommt, ist mir voraus, da er vor mir war“, ein Zeugnis, das noch einmal in V. 30, im Bericht über das Wirken des Täufers am Jordan, auftaucht, zweifellos an einer besser passenden Stelle. Man kann V. 15 ruhig einklam-

[12] Auf die bekannten Schwierigkeiten dieses Verses kommen wir später zurück (s. unter 4).

[13] So E. Ruckstuhl, a. a. O. 75 f; 78—83.

[14] Ruckstuhl, a. a. O. 92.

[15] Vgl. Blass-Debrunner, Grammatik § 353, 1. Das gilt für sämtliche von Ruckstuhl (a. a. O. 76, A. 6) aufgeführte Stellen im Joh: 1, 28; 2, 6; 3, 23; 10, 40; 11, 1; 13, 23; 18, 18. 25; 19, 41.

mern und vermißt nichts. Das ὅτι am Beginn von V. 16 paßt nicht als Fortsetzung von V. 15, weder im Sinne eines „weil" noch als Einführungspartikel direkter Rede. Kein Kommentator nimmt wohl heute noch an, daß V. 16 vom Täufer gesprochene Worte sind oder sein sollen. Der Vers könnte im Anschluß an V. 14 eher eine Begründung dafür sein, daß „wir seine (des inkarnierten Logos) Herrlichkeit sahen"; aber auch da bleiben Zweifel[16]. Auf jeden Fall gehören V. 14 und 16 inhaltlich zusammen.

Auch die letzten beiden Verse dürften nicht zum Urbestand des Prologs gehören. V. 18 hält Gächter für einen Nachtrag[17]. Man könnte auch ein apologetisches Interesse vermuten; denn noch zweimal wehrt das Joh den Gedanken ab, daß jemals einer Gott gesehen hat (5, 37; 6, 46). Der zweite Teil des Verses ist textkritisch und exegetisch umstritten[18]; das betonte Vater-Sohn-Verhältnis, die Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater, die Absolutheit der Offenbarung durch den gottgleichen Sohn, das alles liegt ganz in der Theologie des Joh, also der speziellen Gedankenwelt des Evangelisten. Daß der Vers bewußt zum Anfang des Prologs, dem ewigen Sein des Logos beim Vater (in den ersten Versen ist nur von θεός die Rede), zurücklenke, ist doch eher ein gesuchter als ein sich aufdrängender Gedanke. Auch sprachliche Eigentümlichkeiten (s. unter 4) sprechen für Bildung durch den Evangelisten. Vorher steht noch V. 17, der wie ein Fremdkörper für den Prolog erscheint. Wenn Moses, der das Gesetz gab, und Jesus Christus, durch den die Gnade und Wahrheit kam, gegenübergestellt werden, so ist das vorher durch nichts motiviert und vorbereitet. Es ist eine an „Gnade und Wahrheit" (V. 14) bzw. „Gnade um Gnade" (V. 16) angeschlossene Reflexion. Im ganzen Prolog wurde (wie auch im Vorwort zu 1 Joh) der Name Jesus Christus nicht genannt. Jeder Leser empfindet V. 16 als Höhepunkt und Abschluß. So sind wohl die letzten beiden Verse als Zusätze anzusehen.

---

[16] Vielleicht stellt das ὅτι eine vom Evangelisten geschaffene Verbindung dar, ähnlich wie am Beginn von V. 17. Man wird zwar die schwächer bezeugte Lesart καί als später geschaffene Erleichterung empfinden; aber sie könnte die ursprüngliche Verknüpfung von V. 14 und 16 treffen. — Der Vorschlag von C. F. Burney, The Aramaic Origin of the Fourth Gospel, Oxford 1922, 39, den M. Black, An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, Oxford ²1954, 56 für das am meisten überzeugende Beispiel hält, ὅτι . . . αὐτοῦ als fälschliche Wiedergabe der aramäischen Relativpartikel דְ anzusehen, ist nur annehmbar, wenn man die aramäische Vorlage für erwiesen hält. Dieser Ansicht sind die meisten Exegeten mit Recht abhold.

[17] A. a. O. 109.

[18] Zur Textbezeugung vgl. W. Bauer, Joh-Ev (Handbuch zum NT), Tübingen ³1933 z. St.; eine eigene Exegese trägt vor M. E. Boismard, „Dans le sein du Père": RB 59 (1952) 23—39, indem er den Text, auch auf Grund textkritischer Erwägungen, wie folgt verstehen will: „Gott hat niemals jemand gesehen außer dem einzigen Sohn; in den Schoß des Vaters, jener allein hat geführt." Diese Exegese, die aber sehr zweifelhaft bleibt, würde den joh Charakter nur unterstreichen.

Im verbleibenden Restbestand des Prologs fällt noch die überladene Redeweise in V. 12 und 13 auf. Die Wendung τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ am Ende von V. 12, grammatisch ein Anhängsel an αὐτοῖς, verdeutlicht sachlich, was schon am Anfang durch ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν gesagt wurde. Daran ist wieder, in einem erneuten Wechsel der grammatikalischen Verknüpfung, V. 13 angefügt. Ob man die von der überwiegenden Zahl der Handschriften bezeugte Lesart οἳ οὐκ . . . ἐγεννήθησαν annimmt oder mit neueren Exegeten die altlateinische Lesart: (qui) non . . . natus est bevorzugt[19], auf jeden Fall fügt sich der Vers schlecht an das vorangehende Satzgebilde. Die Verbindung der singularischen Lesart mit αὐτοῦ ist genau so schwerfällig wie die der pluralischen mit τοῖς πιστεύουσιν. Sachlich expliziert V. 13 die Gotteskindschaft (τέκνα θεοῦ γενέσθαι) nach der negativen Seite, so daß man den Gedankenzusammenhang am besten umschreibt: „Die ihn aber annahmen, denen gab er die Macht, Kinder Gottes zu werden, *nämlich* denen, die an seinen Namen glauben; *und das sind solche*, die nicht aus dem Blute und nicht aus dem Verlangen des Fleisches und nicht aus dem Verlangen des Mannes, sondern aus Gott erzeugt sind." Es läßt sich nicht leugnen, daß alles, was hinter „Kinder Gottes zu werden" steht, nichts anderes als verdeutlichende Zusätze sind.

Klammern wir die genannten Verse 6—8. 12c—13. 15. 17. 18 einmal als sekundäre Bestandteile ein (über ihre Herkunft sei noch nichts gesagt), so ergibt sich ein viel geschlossenerer, auch rhythmisch einheitlicher Logoshymnus, der über das ewige Sein des Logos bei Gott, sein Wirken bei der Schöpfung, sein Kommen zu den Menschen und seine Aufnahme bei ihnen, schließlich seine Inkarnation und seine Heilsmitteilung an alle Glaubenden handelt.

3. Dem Evangelisten nicht geläufige theologische Begriffe im Prolog.

Bei dem auf diese Weise vorläufig herausgeschälten Logoslied macht man eine Feststellung, die vermuten läßt, daß dieser Hymnus nicht vom Evangelisten stammt, sondern von ihm bereits übernommen wurde. Wir stoßen auf verschiedene theologische Begriffe, die sich im übrigen Ev, ja im ganzen joh Schrifttum nicht mehr finden. Das trifft zunächst auf den Logosbegriff selbst zu. Nur das Prooemium des 1 Joh spricht noch einmal vom „Logos des Lebens"; aber das dürfte sich daraus erklären, daß sich jenes bewußt und eng an den Prolog zum Joh anlehnt[20]. Will man Apk 19, 13 vergleichen, wo Christus, der endzeitliche Sieger über die Unheilsmächte, den Namen

[19] Vgl. den Beitrag von J. Schmid in diesem Heft S. 118—125.
[20] Vgl. R. Schnackenburg, Die Johannesbriefe, Freiburg/Br. 1953, 43 f.

„Wort Gottes" trägt, so *berührt* sich diese Bezeichnung zwar mit der Terminologie des Prologs, *deckt* sich aber nicht mit ihr. „Wort *Gottes*" ist noch mehr atl-biblisch empfunden und läßt gerade jenen eigentümlichen, für hellenistisch gebildete Menschen besonderen Klang des *absoluten* ὁ λόγος vermissen. Die genannten Stellen sind die einzigen Anklänge an den Logos des Prologs, und man kann nicht sagen, der Ev-Bericht habe keine Gelegenheit mehr geboten, vom Logos zu sprechen, etwa weil dieser Begriff mit Bedacht für die Präexistenz Christi gewählt sei. Wird nicht die Präexistenz noch oft genug vorausgesetzt und angedeutet[21], und wird andererseits vom Logos im Prolog nicht gerade die Inkarnation ausgesagt? Warum nennt sich der joh Jesus nie „Logos des Lebens", so wie er sich „Brot des Lebens" nennt (6, 35. 48), er, dessen Worte „Geist und Leben" sind (6, 63)? Etwa deshalb, weil das zu geheimnisvoll und fremd klingt? Aber hat nicht ein Satz wie der: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben" (14, 6) einen ähnlichen Klang? Der Grund für das Verschwinden des absoluten Logosbegriffs scheint doch darin zu liegen, daß dieser im hellenistischen Juden- und Heidentum beliebte philosophische Ausdruck nicht mit derselben Vorliebe vom vierten Evangelisten in seinen Sprachgebrauch übernommen wurde.

Andere theologische Begriffe, die nur im Prolog vorkommen, sind das „Zelten" des Logos unter den Menschen (vgl. aber Apk 7, 15; 21, 3 — wieder noch stärker atl vom Zelten Gottes bei seinem Volk), seine „Fülle" und sein Mitteilen von „Gnade". Wenn Ruckstuhl dagegen geltend macht, daß sich in jedem Kapitel des Joh Einmalwörter finden[22]), so bedenkt er nicht, daß es sich bei den genannten Ausdrücken um höchst bedeutsame theologische Begriffe und Vorstellungen handelt. Der joh Jesus spricht öfters davon, daß er vom Himmel herabgestiegen sei und dorthin wieder aufsteige (3, 13; 6, 33. 38. 50. 51. 58 vgl. mit 62; 20, 17) und daß dieses sein Erdenweilen (16, 28) eine Zeit der heilbringenden Offenbarung (3, 11. 32; 6, 63b; 8, 26; 12, 35f), der Heilstaten des Gottessohnes (5, 17; 9, 4; vgl. 11, 9f), überhaupt der Heils- und Lebensvermittlung ist (3, 17; 6, 33. 51. 57f; 7, 37; 10, 10b; 12, 47. 50). Lag es nicht nahe, dieses gnadenhafte Wohnen des Logos bei den Menschen, vielleicht auch das zeitlich begrenzte Verweilen noch weiter mit dem Bildwort vom „Zelten" zu beschreiben? Auf Bilder des AT, meist in einem übertragenen Sinn angewendet, und auf kultische anschauliche Gegebenheiten spielt der vierte Evangelist gern an, so in 1, 51 auf den Traum Jakobs von der Him-

---

[21] Vgl. 3, 13b. 31; 5, 26; 6, 33. 51a. 57. 62; 7, 29; 8, 23. 38a. 56—58; 10, 36; 16, 28; 17, 5. 24.

[22] A. a. O. 97, A. 1.

melsleiter, in 3, 14 auf die eherne Schlange in der Wüste, in c. 6 auf die Mannaspeisung, in 7, 37 f auf das Wasserschöpfen am Laubhüttenfest, in 9, 7 auf die Quelle Siloa, in 19, 36 auf die Schlachtung der Passahlämmer; aber auf das Bild vom Zelt Gottes kommt er nicht zurück.

Die „Fülle" des von Jesus gebrachten Heils kommt in der verschiedensten Weise zum Ausdruck[23], nur nicht mehr durch dieses Wort selbst, das im Hellenismus recht gebräuchlich war. Jesus verheißt wiederholt den Jüngern „volle" Freude (15, 11; 16, 24; 17, 13; vgl. 1 Joh 1, 4; 2 Joh 12); aber nie mehr heißt es, daß die Glaubenden die Heilsgaben aus seiner „Fülle" empfangen. Besonders auffällig ist das Fehlen des Begriffs „Gnade" (χάρις) im weiteren Verlauf des Ev. Im Prolog bildet es für diejenigen, die das Preislied singen, den Höhepunkt, daß sie alle aus des Logos Fülle „Gnade um Gnade" empfangen haben. Sollte ein Theologe, dessen ganzes Denken um bestimmte Begriffe kreist, einen so bedeutsamen Ausdruck in der folgenden Darstellung gänzlich vermeiden?

Auffällig ist auch, daß der Evangelist die bezeichnende Wendung „die Seinigen", die im Prolog in V. 11 vorkommt, später (13, 1) in einem anderen Sinne gebraucht. In 1, 11 sind darunter die Menschen schlechthin (schwerlich die Angehörigen des Eigentumsvolkes Gottes)[24], in 13, 1 dagegen die Jünger, die Jesus in der Welt hat und liebt, und die im Unterschied zu den ἴδιοι des Prologs an ihn glauben, in einem ausschließlichen Sinn.

Dies alles bekommt ein anderes Ansehen, wenn man annimmt, der Evangelist habe ein ihm schon vorliegendes Logoslied aufgegriffen und an den Anfang seines Ev gestellt, nicht ohne es für seine Zwecke zu bearbeiten und passend einzufügen.

4. *Stilkritische Untersuchung*

Nun hat E. Ruckstuhl auf Grund einer *stilkritischen* Untersuchung behauptet, die Einheitlichkeit des Joh sei unanfechtbar[25]. Das von ihm angewendete Verfahren geht auf E. Schweizer zurück, der nach

---

[23] Vgl. 4, 14 eine Wasserquelle, die zu ewigem Leben sprudelt; 6, 35 nicht mehr hungern und dürsten; 6, 51. 58 leben in Ewigkeit; 7, 38 Ströme lebendigen Wassers; 10, 10 b Leben und Leben im Übermaß; 11, 26 nicht mehr sterben; 15, 5 viele Frucht; 15, 8 bleibende Frucht; 16, 22 immerwährende Freude.

[24] Gegen Ruckstuhl (a. a. O. 72; 75; 84) und Strathmann z. St. mit der Mehrzahl der Neueren. Falls der Hymnus ursprünglich von der göttlichen Weisheit handelte, könnte zwar auch an Israel gedacht sein, vgl. Sir 24, 10 ff; Bar 3, 11—13. Doch wird eine besondere Polemik gegen Israel im Prolog sonst nicht sichtbar, und es liegt näher, V. 11 als Parallele zu V. 10 zu verstehen.

[25] Vgl. a. a. O. 218 (Ergebnisse): „Das Ev ist auch eine ungewöhnlich starke stilistische Einheit, die sozusagen alle Teile eigentümlich joh prägt."

wohlüberlegter Methode 33 joh Stileigentümlichkeiten zusammengestellt hatte, und zwar gerade solche, die einem Schriftsteller unabsichtlich und ungezwungen in die Feder fließen, z. B. die überaus häufige Anwendung des οὖν historicum. Mit Hilfe dieses Schlüssels zeigte Schweizer die Unhaltbarkeit einiger Literar- und Quellenhypothesen auf[26]). J. Jeremias[27] und Ph. H. Menoud[28] erkannten den Wert dieser Methode und steuerten einige weitere joh Stilkriterien bei. E. Ruckstuhl führt die Liste bis zu 50 sorgfältig überdachten Stileigentümlichkeiten fort und prüft an ihrer Hand vor allem die Quellenhypothese Bultmanns in seinem Joh-Kommentar nach. Das Ergebnis ist für Bultmanns Hypothese völlig negativ, da die erwähnten Stileigentümlichkeiten ziemlich gleichmäßig über die nach Bultmann verschiedenen Quellen angehörigen Ev-Stücke verteilt sind. Diese das subjektive Urteil möglichst ausscheidende Stilkritik macht also wohl die nach anderen, z. T. ebenfalls stilkritischen Gesichtspunkten entwickelte Quellenhypothese Bultmanns zunichte[29]. Wenn aber Ruckstuhl aus seinem Resultat die *positive* Folgerung zieht, das ganze Joh verrate einheitlich die Hand des Evangelisten, so dürfte dieser Schluß zu weit gehen. Die Einheitlichkeit im großen schließt nicht aus, daß vielleicht einzelne Verse nicht zum ursprünglichen Bestand gehören und das Ev in geringerem Maß eine Redaktion erfahren hat, wie es auch nach 21, 24 wahrscheinlich ist. Jedes verallgemeinernde Urteil ist bedenklich; vielmehr muß jener stilkritische Schlüssel von Fall zu Fall angesetzt werden, um zu prüfen, ob nicht doch gewisse Scheidungen zwischen der Stimme des Evangelisten und anderen Tönen möglich und geboten sind.

Wenden wir also die Methode Schweizer-Ruckstuhl einmal auf den Prolog an! Da zeigt sich sofort, daß die von uns eingeklammerten Verse viele joh Stileigentümlichkeiten aufweisen. Nach Ruckstuhls Liste finden wir in V. 7 μαρτυρεῖν περί (Nr. 30); V. 8 ἐκεῖνος (Nr. 17), οὐκ . . . ἀλλ' ἵνα (Nr. 13), μαρτυρεῖν περί (Nr. 30); V. 12 c πιστεύειν εἰς (Nr. 42); V. 13 γεννηθῆναι ἐκ (Nr. 46); V. 15 μαρτυρεῖν περί (Nr. 30); V. 18 οὐ(δεὶς) . . . πώποτε (Nr. 33), ἐκεῖνος (Nr. 17)[30]. Ferner ist

---

[26] Ego eimi ... Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der joh Bildreden, Göttingen 1939, 103/05.

[27] Joh Literarkritik: Theol. Blätter 20 (1941) 33—46.

[28] A. a. O. 12—26 (s. o. Anm. 8).

[29] Zu demselben Ergebnis kommt jetzt auch, unabhängig von Ruckstuhl und auf etwas anderem Weg, B. Noack, Zur joh Tradition, Kopenhagen 1954. N. betont aber, daß das Joh der literarkritischen Analyse zugänglich (18), daß nicht jede analytische Arbeit an Joh unmöglich sei (34); nur lehnt er die von Bultmann postulierten „Offenbarungsreden" als Quelle ab.

[30] Hier vielleicht aber nicht eigentümlich joh, sondern einfach wiederaufnehmend, vgl. Blass-Debrunner § 291, 4.

die Hervorhebung durch οὗτος (in V. 2 und) V. 7 typisch joh Stil, mit dem sich freilich der lukanische berührt[31].

Positiv hilft uns dieses Instrument nun auch, noch einige weitere Sätze zu erkennen, die deutlich die Hand des Evangelisten verraten. Da ist V. 2 mit seinem einleitenden οὗτος. Der ganze Satz ist eine reine Wiederholung, wie sie die joh Gedankenbewegung liebt. In V. 5 stoßen wir auf das joh beliebte σκοτία statt des im übrigen NT weit überwiegenden σκότος (Ruckstuhl Nr. 22). Inhaltlich gibt es zu diesem Vers eine vergleichbare Stelle. „Wandelt, solange ihr das Licht habt, damit euch die Finsternis nicht überfalle!" (καταλάβῃ! 12, 35). Mag man über die Bedeutung von καταλαμβάνειν in V. 5 streiten, die Sprache ist joh. V. 12 scheint in seiner Gesamtheit, nicht bloß im letzten Teil (12 c), Sprache des Evangelisten zu sein. Am Anfang dürfte ἔλαβον Wiederaufnahme — eine joh Stileigentümlichkeit (Ruckstuhl Nr. 7) — von παρέλαβον sein; sehr bezeichnend ist dabei aber der Übergang zum Simplex λαμβάνειν τινά, eine sprachliche Eigentümlichkeit, die nur das Joh kennt. „Einen (der von Gott kommt) annehmen" ist hier gleichbedeutend mit „an jemand glauben" (1, 12; 4, 53 a-b; 13, 20 a+b; 2 Joh 10), mit Recht als joh Stilkriterium bezeichnet (Ruckstuhl Nr. 23). An den syn Parallelen bzw. Vergleichsstellen zu 13, 20 steht dafür δέχεσθαι (Mt 10,40; vgl. 18, 5; Mk 9, 37; Lk 9,48). Die Konstruktion von V. 12 (Apposition zum Personalpronomen in Form eines Partizipiums) hat eine fast wörtliche Entsprechung in 1 Joh 5, 13, auch mit dem typisch joh εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ bzw. τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ. Der ganze Vers 12 ist also joh Bildung.

Ein Blick muß noch auf den wichtigen V. 14 geworfen werden. Am Anfang und Ende des Verses begegnen Begriffe, die uns wegen ihrer Singularität bei Joh auffielen (λόγος, σκηνοῦν, χάρις). Dazwischen aber (14 b—c) stehen typisch joh Wendungen: „Wir haben seine Herrlichkeit gesehen" (vgl. 11, 40; 12, 41; 17, 24), eine Herrlichkeit wie „des Einzigerzeugten (μονογενής) vom Vater" (vgl. 1, 18; 3, 16. 18; 1 Joh 4, 9). Dazu kommt die Beobachtung, daß 14 a und d zusammen eine flüssigere Verbindung ergeben: „Und der Logos ist Fleisch geworden und hat unter uns gezeltet ... voll Gnade und Wahrheit"[32].

---

[31] Vgl. bei Joh: 3, 2; 4, 47; 5, 6; bei Lk: 23, 51. 52; Apg 13, 7; 14, 9; 18, 25. — A. Schlatter zu Joh 1, 2: „Dieses οὗτος, das auf den, von dem gesprochen ist, hinzeigt und ohne eine Konstruktion und Satz beginnt, gehört zum Stil des Joh." — Auch die Verwendung von γίνεσθαι in V. 6 und 17 im Sinne von „Auftreten" oder „Kommen" (oder „Geschehen") ist bei Joh häufig, vgl. 10, 35; 12, 30; 13, 2; auch 13, 19; 14, 22. 29; 15, 7; 1 Joh 2, 18; 2 Joh 12; doch ist das auch sonst nicht selten.

[32] Πλήρης indeklinabel, kann sich zwar auch an den Genitiv anschließen, vgl. Blass-Debrunner § 137, 1; aber die Verbindung 14 a—d ist doch zwangloser.

So kann man vermuten, daß das Mittelstück von V. 14 (b—c) eine Erweiterung des Evangelisten ist.

Nach dieser Untersuchung unter Führung der stilkritischen Methode bleiben für den hypothetischen Logoshymnus nur folgende Verse übrig: 1, 3, 4, 10, 11, 14a, d, 16. Eine besondere Untersuchung verlangt noch V. 9. Ein joh Stilkriterium nach der Liste Ruckstuhls enthält der Vers nicht; zwei Wendungen sind zwar gut joh, nämlich das betonte τὸ ἀληθινόν im Sinne von „wirklich, echt" und „in die Welt kommen", aber wiederum nicht so auffällig, daß sie ein unterscheidendes Merkmal ergäben[33]. Darum wird man die Frage, ob der Vers oder Teile von ihm dem Hymnus zugehören, auch nach inneren Gesichtspunkten beurteilen müssen. Für ἀληθινόν stehen zwei Möglichkeiten offen: Entweder soll damit der Unterschied zu Johannes d. T., der nicht das Licht war (V. 8), markiert werden — dann ist es mit Sicherheit dem Evangelisten zuzuweisen; oder das Wort soll positiv die göttliche Wirklichkeit des Lichts hervorheben[34] — dann könnte es auch schon im Hymnus gestanden haben. Bezüglich εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενον streitet man seit alters, ob es zu φῶς oder zu πάντα ἄνθρωπον zu ziehen ist. Für beides gibt es Gründe. Die umschreibende Konjugation (ἦν . . . ἐρχόμενον), an sich zwar möglich, drückt aber, wie schon bemerkt, im Imperfekt einen Zustand oder die Dauer aus[35]. Dieselbe Schwierigkeit erhebt sich für die Auffassung, daß ἦν selbständig und ἐρχόμενον Apposition dazu ist („Er war das wahre Licht ..., nämlich ein in die Welt kommendes")[36]. Die gegenteilige Auffassung, die „in die Welt kommend" zu „jeden Menschen" zieht (vgl. Vulg.), ist zunächst die natürliche. Man kann sich auch auf die geläufige semitische Redeweise „ein in die Welt Kommender" = Mensch berufen[37]; sie macht aber ἄνθρωπον überflüssig[38], und man kann

[33] Ἀληθινός im Joh 9 mal, 1 Joh 3 mal; Apk 10 mal (hier stark an den LXX-Gebrauch erinnernd), im übrigen NT 5 mal (davon 3 mal im Hebr — bedeutsame Vergleichsstellen). Zur Verwendung in Joh vgl. R. Bultmann in TWbNT I, 251; E. Schweizer, Ego eimi 133 f; E. Ruckstuhl, a. a. O. 235 ff. — Ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον ist häufig bei Joh (3, 19; 6, 14; 9, 39; 11, 27; 12, 46; 16, 28; 18, 37 gegenüber Röm 5, 12; Hebr 10, 5); aber es ist überhaupt eine semitische Wendung, vgl. Schlatter zu 1,9.

[34] Vgl. zu dieser Bedeutung Bultmann in TWbNT I, 250, 14 — 251, 13 u. 26 f. Auch Bultmann schreibt den Ausdruck schon der Vorlage zu (Joh S. 31 f). Beispiele s. u. Anm. 39.

[35] Blass-Debrunner § 353, 1 führen Joh 1, 9 mit auf; dagegen hält M. Zerwick, Graecitas biblica exemplis illustratur, Rom ²1949, nr. 255 die Konstruktion hier für fraglich. Das Ungesicherte empfindet wohl auch Ruckstuhl, wenn er sich bemüht, die Auseinanderlegung des ἦλθεν (sic! Zerwick richtig ἤρχετο) wiederholt zu begründen (a. a. O. 77; 83; 91, A. 1). Die Vermutung, Joh spiele auch auf den messianischen Titel (?) ὁ ἐρχόμενος an, ist abwegig.

[36] An sich (anstelle eines Relativsatzes) möglich, vgl. Blass-Debrunner § 412, 4; meist aber mit Artikel, vgl. bei Joh: 6, 14; 11,27.

[37] Vgl. die Beispiele bei Billerbeck, Komm. II, 358 und Schlatter z. St.

[38] Bultmann (Joh z. St.) klammert es daher ein.

das Eindringen dieses Wortes bei dem semitisch empfindenden Evangelisten nicht recht verständlich machen. Man müßte es allenfalls als spätere Glosse betrachten. Bei diesen ungelösten Schwierigkeiten darf man nun auch erwägen, ob der Vers nicht *zum Teil* der Vorlage angehört und vom Evangelisten zur Erläuterung etwas erweitert wurde. Wenn man die inhaltliche Seite ins Auge faßt, so ist der Gedanke, daß der inkarnierte Logos jeden Menschen erleuchtet, unjohanneisch. Licht wird er nur für denjenigen, der ihn im Glauben annimmt (vgl. 8, 12). Andererseits findet die Aussage, daß das Licht in die Welt kam, eine Parallele in 3, 19. So kann man nach der inneren Wahrscheinlichkeit als ursprünglichen Bestand des Hymnus etwa den Text annehmen:

ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν
ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον.

Auf diese Weise schließt sich der Vers passend an V. 4 an. Nach der Aussage, daß die Lebensmacht des Logos das Licht der Menschen war, verdeutlicht V. 9: Der Logos war das wirkliche göttliche Licht[39], ein Licht, das *jeden* Menschen erleuchtet. Auch V. 3 wies eine ähnliche Tendenz zur Betonung auf: Ohne ihn wurde auch nicht ein einziges Schöpfungswerk ins Dasein gerufen. Das schon im vorgefundenen Hymnus stehende Attribut ἀληθινόν könnte den Evangelisten veranlaßt haben, vorher von Johannes d. T. zu sprechen, der auf das Prädikat φῶς kein Anrecht hat, sondern nur Zeugnis von dem Licht geben sollte. Zugleich nahm der Evangelist die Gelegenheit wahr, seinen geschichtlichen Bericht zu eröffnen. Die nun eingeschlagene Blickrichtung bewog ihn dann, auch das geschichtliche Kommen dieses wahren Lichtes anzusagen, indem er an den Vers locker anfügte: „(das Licht) das in die Welt kam". Das ist zwar grammatisch-syntaktisch nicht geschickt, aber gerade als Glosse des Evangelisten verständlich. Es wird noch zu zeigen sein, welches Interesse ihn bei der Kommentierung des Kultliedes leitete. Freilich bleibt dieser Vorschlag hypothetisch; aber er dürfte wegen der aufgezeigten Schwierigkeiten immerhin diskutabel sein und empfiehlt sich wegen seiner Einfachheit.

Machen wir die Gegenprobe, wieviel joh Stileigentümlichkeiten sich in den Versen und Versteilen finden, die wir dem ursprünglichen Hymnus zuschreiben möchten, so zeigt sich, daß von den 50 Kriterien Ruckstuhls nur ein einziges, die sog. „Wiederaufnahme" (Nr. 7), in

---

[39] Vgl. Zauberpapyrus VII, 634 f: πέμψον μοι τὸν ἀληθινὸν 'Ασκληπιὸν δίχα τινὸς ἀντιθέου πλανοδαίμονος (Bauer, Wörterbuch 66 f); Philo, Leg. all. I, 32 und 35: Gott hat dem νοῦς eingehaucht δύναμιν ἀληθινῆς ζωῆς; vgl. III, 52. (Weitere Beispiele bei Bultmann, in TWbNT I, 251, 4—13). Ferner das christliche Amulett (6 Jhd.) ὁ φῶς ἐκ φωτός, θ(εὸ)ς ἀληθινὸς χάρισον ἐμέ . . . (nach Moulton-Milligan, Vocabulary 22).

ihnen vorkommt, d. h. der letzte Begriff einer Zeile bildet den ersten der nächsten (Concatenatio). Diese Eigentümlichkeit ist unverkennbar in V. 1 und 4 gegeben, weniger deutlich auch in V. 10 und 11. Das ist aber ein Stilmittel, das wir auch sonst in alten Texten, obschon nicht bei den übrigen ntl Schriftstellern, studieren können, so namentlich in der mandäischen Literatur. Man wird diese Wiederaufnahme also zwar als joh Stileigentümlichkeit gegenüber dem restlichen NT, aber nicht nur als persönliche schriftstellerische Eigenart des vierten Evangelisten ansprechen dürfen. Im übrigen stoßen wir in den angegebenen Versen auf kein einziges der joh Stilkriterien Ruckstuhls, so daß von dieser Seite der Weg dafür frei ist, sie schon einer Vorlage zuzuschreiben.

5. *Der ursprüngliche Logoshymnus*

Ehe wir das alte Kultlied im Wortlaut vorlegen, seien kurz noch zwei kleinere Zweifelsfragen erörtert, die zugleich die Grenzen unseres Rekonstruktionsplanes beleuchten. Seit alter Zeit ist umstritten, ob man die Wendung ὃ γέγονεν am Ende von V. 3 (Nestle) noch zum Vorangehenden rechnen oder zum Folgenden (also zum Anfang von V. 4) ziehen soll. Nach der Geschichte der Exegese verdient die zweite Möglichkeit den Vorzug[40]; aber den Ausschlag müssen die inneren Gründe geben. Diese sind nicht eindeutig; denn der Zusatz ὃ γέγονεν ist am Ende von V. 3 überflüssig und kein gutes Griechisch, andererseits erheben sich für die Exegese nicht geringe Schwierigkeiten, wenn man übersetzt: „Für das, was wurde, war in ihm (d. h. dem Logos) Leben[41]." Um nur auf die Hauptschwierigkeit einzugehen: Da mit ζωή im Joh stets das göttliche (übernatürliche) Leben bezeichnet wird, kann kaum an die natürliche Lebenskraft gedacht sein. Ὃ γέγονεν müßte also speziell die Menschenwelt bedeuten; das ist aber aus dem Ausdruck — besonders wenn er Wiederaufnahme von V. 3 ist — nicht herauszuhören. Der Versuch, V. 4a von V. 4b her zu erklären, da beide Sätze zusammen einen Zweizeiler im Sinne des synonymen Parallelismus bildeten[42], kann exegetisch auch nicht befriedigen, da in V. 4b der Lebensbegriff erst aufgenommen und von

---

[40] Vgl. Th. Zahn, Das Ev des Joh, Leipzig 5-61921, Exk. I (S. 708/11); I. de la Potterie, De punctuatië en de exegese van Joh 1, 3. 4 in de traditie: Bijdragen 16 (1955) 117/35; ders., De interpunctione et interpretatione versuum Joh 1, 3. 4: VD 33 (1955) 193—208.

[41] Auf noch andere, theologisch unmögliche Deutungen brauchen wir hier nicht einzugehen. Grammatisch müßte man ὃ γέγονεν in diesem Falle wohl als Anakoluth auffassen; dabei befremdet freilich, daß dann kein hinweisendes Pronomen folgt (ἐν αὐτῷ kann nur auf den Logos bezogen werden); vgl. Blass-Debrunner § 464, 4. Als Akkusativ der Beziehung läßt sich die Phrase kaum verstehen. Daß die Ausdrucksweise für griechische Ohren nicht unmöglich war, beweist das Verständnis der griechischen Väter; aber hart und ungewöhnlich ist sie.

[42] So De la Potterie in VD 33 (1955) 208.

diesem im Logos vorhandenen Leben (daher mit Artikel) jetzt erst — offensichtlich steigernd — gesagt wird, daß es das Licht der *Menschen* war. Leider ermöglicht auch der Rhythmus keine klare Entscheidung. Wenn ὃ γέγονεν an den Anfang von V. 4 gehört, ergibt V. 3 einen guten Doppelzeiler:

πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο,
καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν.

Aber auch mit dem fraglichen Zusatz entsteht ein guter Rhythmus, der sich als Dreizeiler mit gleichem Ausklang aller drei Zeilen[43] lesen läßt:

πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο,
καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο
οὐδὲ ἕν, ὃ γέγονεν.

Die beiden kurzen Wörter könnten auch eine spätere Glosse sein, die dann in den Text eindrang[44]. Im Lichte des zu erhebenden Hymnus empfiehlt es sich, die Floskel bei V. 3 am Ende zu belassen, und zwar aus folgenden Gründen: 1. folgt dann V. 3 auf V. 1 symmetrisch als Dreizeiler; 2. beginnen auch die folgenden Hauptzeilen unmittelbar mit einer Aussage über den Logos. Man braucht nur einmal hintereinander zu hören: V. 4 ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν — V. 9 ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν — V. 10 ἐν τῷ κόσμῳ ἦν; 3. ist die Floskel ὃ γέγονεν nach semitischem Sprachcharakter, jetzt auch durch die Qumrāntexte, verständlich zu machen[45]; 4. dürfte auch der gedankliche Aufbau (s. weiter unten) dafür sprechen; das Verhältnis des Logos zur Menschenwelt ist ein neuer Gedankenschritt gegenüber seiner Schöpfungstätigkeit, der bei dieser Abteilung besser markiert ist.

---

[43] Darauf weist besonders P. Gächter (a. a. O. 102) hin. Er bietet in A. 19 auch eine aramäische Rückübersetzung.

[44] E. Hirsch, a. a. O. 44 vermutet eine antignostische Tendenz (seines „Redaktors"): Man wollte dem Mißverständnis vorbeugen, daß es ein Nichts gäbe, das ohne Gott und Logos geschaffen wurde. Unmöglich wäre das nicht; vgl. die Lehre der Naassener nach Hippolyt, Ref. V. 8, 5: τὸ δὲ οὐδὲν [ἐστιν], ὃ χωρὶς αὐτοῦ γέγονεν, ὁ κόσμος ⟨ὁ⟩ ἴδικος· γέγονεν γὰρ χωρὶς αὐτοῦ ὑπὸ τρίτου καὶ τετάρτου.

[45] Vgl. 1QS (Disziplinrolle) XI, 11: „Durch seine Erkenntnis ist alles geworden (נהיה כול), und alles, was ist (וכול הווה) richtete er mit Bedacht ein, und ohne ihn wurde nichts getan"; ebd. XI, 18: „Alles, was geworden ist (וכול הנהיה), ist durch deinen Willen geworden"; 1QM (Kriegsrolle) XVII, 5; „Alles, was ist und was geworden ist . . ." (כול הווה ונהיה). Entgegen De la Potterie (VD 1955, 205 f), der auf das formale Fehlen einer Entsprechung von ὃ γέγονεν den Finger legt, ist zu betonen, daß die Texte zwei wichtige Vergleichspunkte bieten: 1. die pleonastische Ausdrucksweise überhaupt, 2. die Wiedergabe von „das, was wurde" durch das Niphal Partizip . . . Darf man dem Hymnendichter nicht die Freiheit geben, daß er einen pleonastischen Ausdruck bildete, wenn es ihm für den Rhythmus gut schien? — Wenn der Hymnus semitisch empfunden ist, fällt auch der Einwand nicht in die Waagschale, daß der Satzschluß mit οὐδὲ ἕν bei griechischen Schriftstellern beliebt ist. — Der neuentdeckte Codex Bodmer (wohl Anfang des 3. Jhd.) liest οὐδὲν ὃ γέγονεν, setzt hier aber keine Interpunktion (wie sonst bisweilen). (Nach einer mir von G. Maldfeld gezeigten Photokopie).

Eine zweite Frage spielt eine geringere Rolle. Im V. 10 ist vielleicht noch der Mittelteil καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο als Zusatz des Evangelisten einzuklammern. So entsteht rhythmisch und sachlich eine bessere Parallele zu V. 11, und der Rückverweis auf die Schöpfungstätigkeit des Logos ist für den Hymnus auch entbehrlich. Diese Annahme hat freilich keinen Anhalt an der Stilkritik, höchstens an der Tendenz des Evangelisten zu Wiederholungen (vgl. V. 2), vielleicht auch an seiner theologischen Zielsetzung (vgl. unter 8). Masson möchte statt dessen V. 10a dem Evangelisten (als Überleitung von V. 9) zuweisen und den Hymnus gerade wieder mit 10b einsetzen lassen[46]. Solche Differenzen können die Fragwürdigkeit unseres Unternehmens beleuchten, den ursprünglichen Hymnus im Wortlaut zu eruieren, und es sei betont, daß wir uns dieser Unsicherheitsfaktoren bewußt bleiben müssen. Nach den Beobachtungen, die man für die Quellenbenutzung des vierten Evangelisten, etwa an Hand seiner atl Zitate, machen kann[47], wird letzte Sicherheit nie möglich sein. Wer garantiert z. B., daß er nicht auch einzelne Teile des Hymnus weggelassen hat? Dennoch bleibt unser Versuch berechtigt, wenn sowohl der herausgeschälte Hymnus in sich sinnvoll als auch die Zusätze des Evangelisten verständlich werden und wir den Text nicht willkürlich vergewaltigen. Bei dieser Hypothese geht aber kein Textstück unter und wird nichts verändert; vielmehr wird nur zwischen dem ursprünglichen Hymnus und den erläuternden und deutenden Zusätzen des Evangelisten geschieden. Dieser hat den Hymnus als seinem Geiste entsprechend erkannt, aufgenommen und sich völlig zu eigen gemacht.

Lesen wir einmal den so herausgeschälten Text im Zusammenhang!

I. (V. 1)	Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος	Im Anfang war der Logos,
	καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν,	und der Logos war bei Gott,
	καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.	und Gott war der Logos.
(V. 3)	Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο,	Alles ist durch ihn geworden,
	καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο	und ohne ihn ist geworden
	οὐδὲ ἕν, ὃ γέγονεν.	nicht eines, was wurde.
II. (V. 4)	Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν,	In ihm war Leben,
	καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων.	und das Leben war das Licht der Menschen.
(V. 9)	Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν,	Er war das wirkliche Licht,
	ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον.	das jeden Menschen erleuchtet.
III. (V. 10)	Ἐν τῷ κόσμῳ ἦν,	Er war in der Welt,
	καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω.	und die Welt hat ihn nicht erkannt.
(V. 11)	Εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν,	Er kam in sein Eigentum,
	καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.	und die Seinigen nahmen ihn nicht auf

[46] A. a. O. 305.
[47] Vgl. Ch. Goodwin, How did John treat his sources?: JBL 73 (1954) 61—75.

IV. (V. 14) Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο	Und der Logos ward Fleisch,
καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν,	und schlug sein Zelt auf unter uns
πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.	voll Gnade und Wahrheit.
(V. 16) Ὅτι (Καὶ) ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ	Denn (Und) aus seiner Fülle
ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν,	haben wir alle empfangen
καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος.	Gnade um Gnade.

Man wird bei diesem Hymnus *vier Strophen* unterscheiden können. Sie heben sich durch den Rhythmus, durch die sie beherrschenden Begriffe und ihre jeweilige gedankliche Einheit voneinander ab. Der freie lockere Rhythmus ist wie in der semitischen Poesie durch Zeilen und Tonhebungen gekennzeichnet. Die erste und letzte Strophe sind Dreizeiler, die kürzeren Mittelstrophen Zweizeiler. Im allgemeinen sind drei Tonsilben zu erkennen. Der Hymnus liest sich auch im Griechischen rhythmisch, so daß man vom Rhythmus her kein aramäisches Original postulieren muß. Auch poetisch stellt der Hymnus ein harmonisches Ganzes dar. Man wird dieses Moment gern als Bestätigung dafür ansehen, daß die Rekonstruktion gelungen ist, aber wegen der Unsicherheiten auch nicht überschätzen dürfen. Wichtiger ist die Beobachtung, daß der Hymnus in diesen Strophen sinnvoll voranschreitet, und daß jede Strophe neue Begriffe einführt. Die erste Strophe ist durch die Aussagen über den „Logos" selbst beherrscht, sein uranfängliches Sein, seine Göttlichkeit, seine Rolle bei der Schöpfung. Die zweite Strophe charakterisiert ihn als „Leben" und „Licht" der Menschen. Die dritte Strophe beschreibt seine Aufnahme durch die „Welt"; die vierte schließlich handelt — unverkennbar der Höhepunkt — von seiner „Fleisch"-Werdung und seinen „Gnaden"-Gaben an die dafür empfänglichen Menschen.

Ohne eine nähere Auslegung zu bieten, können wir Aufbau und Sinn des Kultliedes etwa, wie folgt, bestimmen: Zunächst — in der *ersten Strophe* — wird das uranfängliche und göttliche Sein des Logos genannt und bekannt. Damit ist schon gegeben, daß er bei der Schöpfung eine wirklich aktive Rolle spielte und nicht ein untergeordnetes Zwischenwesen war. Diese schöpferische Tätigkeit des Loges wird dann weiter ins Licht gehoben durch die Aussage, daß alle Bereiche der Schöpfung ohne Ausnahme ihm das Dasein verdanken. In ein besonderes Verhältnis aber ist er, wie die *zweite Strophe* ausführt, zu den Menschen getreten. Die göttliche Lebensmacht, die im Logos wohnte, wurde für die Menschen das „Licht", die ihr Dasein erhellende Kraft, die ihnen erst den Sinn und das Ziel ihres menschlichen Seins offenbarte. Man muß das wohl so verstehen, daß ihnen der Logos erst ihre Hinordnung auf das göttliche Sein, ihre Teilhabe

am göttlichen Leben enthüllte, mehr noch: diese Lebensverbindung mit Gott vermittelte. Licht und Leben lassen sich in dieser Betrachtung nicht trennen. Indem der Logos zu wahrer Erkenntnis, zum tiefen Verständnis von Ursprung und Ziel des geistigen Wesens des Menschen führt, eröffnet er dem Menschen auch den Weg zum Urgrund seines Seins, zu Gott selbst, und schenkt ihm göttliche Lebenskräfte, aus denen allein der Mensch leben kann. So wurde er für sie zum erleuchtenden und belebenden Prinzip in einem. Da er selbst göttliches Leben wesensmäßig in sich barg, war er das „*wirkliche* Licht, das jeden Menschen erleuchtet". Das sind Gedanken, die sich mit der hellenistischen „Mystik" und „Gnosis" berühren, vor allem aber in der spätjüdischen Weisheitsspekulation zu Hause sind. Licht und Leben „war" der Logos für die Menschen, d. h. er existierte als solches für sie; er konnte und wollte sie auf diese Weise „erleuchten", mit den göttlichen Licht- und Lebenskräften ausstatten. Wenn man nicht einen Widerspruch zum Folgenden konstatieren will, muß man die zweite Strophe noch auf die Schöpfungsordnung beziehen. Den tatsächlichen „Urstand" will sie schwerlich beschreiben; dagegen spricht das Präsens φωτίζει, das die immerbestehende Fähigkeit und Kraft des Logos, jeden Menschen zu erleuchten, ausdrückt[48].

Die *dritte Strophe* führt einen wichtigen Schritt voran; sie versetzt auf den Boden der Geschichte. Es ist bedeutsam — meist zu wenig beachtet —, daß jetzt auf einmal der Begriff κόσμος eingeführt wird. Die Welt als Schöpfung wurde in V. 3 mit πάντα umschrieben; κόσμος ist schon die Welt, die sich im geschichtlichen Werden befindet, wir könnten auch sagen: in ihrem empirischen Zustand. Sie wird nicht mehr in ihrem schöpfungsmäßigen Bestand, in ihrer gottgefügten Ordnung, in ihrer „Urbildlichkeit" betrachtet, vielmehr in ihrer eigenen Befindlichkeit und Entwicklung. Damit ist auch die Möglichkeit einer Fortentwicklung von Gott gegeben, zunächst nur die Möglichkeit; denn der Logos „war in der Welt". Sie hätte sich an ihn halten, von ihm erleuchten und mit den Lebenskräften Gottes durchwalten lassen können. Sie hat es nicht getan; sie hat den Logos „nicht erkannt" (vielleicht darf man diese geschichtliche Wende auch aus dem Aorist heraushören). Damit entwickelt sie sich zu einer negativen Größe, die sich dem göttlichen Bereich entfremdet, die — ohne das Licht des Logos — dunkel wird und dem Tode verfällt. Weil vom „Erkennen" die Rede ist, muß an die Menschen gedacht sein; aber ihr Verhalten bestimmt auch den Charakter der „Welt", in der sie

[48] Vgl. F. Mussner, ΖΩΗ. Die Anschauung vom „Leben" im vierten Ev, München 1952, 80 f. Auf das Verhältnis der „Leben" vermittelnden Funktion des λόγος ἄσαρκος zu der des λόγος ἔνσαρκος geht M. nicht ein. Vgl. dazu aber R. Bultmann, Joh 25.

wohnen. So entsteht jener „Welt"-Begriff und jenes „Welt"-Verständnis, das in hellenistischer Zeit in weite Kreise eindrang, sowohl im Spätjudentum als auch in der heidnischen Philosophie und Frömmigkeit, und das sich im Gnostizismus am stärksten ausprägte. Daß dieser abwertige κόσμος-Begriff in V. 10 emportaucht, wird sich nicht bezweifeln lassen; auch deswegen ist V. 10b, der diesen κόσμος wieder mit dem Schöpfungsakt des Logos verbindet, wahrscheinlich dem Evangelisten zuzuweisen. Daß die „Welt" immer noch Schöpfung bleibt, ist ein berechtigtes theologisches Anliegen im Kampfe mit dem Gnostizismus, ja eine notwendige Korrektur; aber im Aufbau des Logoshymnus wirkt dieser Akzent an dieser Stelle doch störend.

Der Logos hatte durch sein Verhältnis zur Menschenwelt sogar einen Anspruch auf sie; es waren die „Seinigen", denen er sein lebenschaffendes Licht mitteilen sollte. Aber, geschichtlich gesehen, haben sich die Menschen diesem Anspruch verschlossen. „Er kam in sein Eigentum; aber die Seinigen nahmen ihn nicht auf." Mit diesem „Kommen" dürfte im Sinnzusammenhang des alten Hymnus an das Wirken des Logos vor seiner Inkarnation gedacht sein. Das ergibt sich aus dem Parallelismus von V. 10 und 11. Solche Sprache ist in der Weisheitsliteratur und dann besonders in der Gnosis anzutreffen[49]. Daß die hellenistisch-jüdische Weisheitsspekulation zum Quellgrund der joh Logosvorstellung gehört, ist heute wohl allgemein anerkannt; daß auch verwandtschaftliche Beziehungen dieser und jener zum gnostischen Mythus bestehen, ist die Ansicht nicht weniger Forscher. Bultmann meint, es habe einen alten Mythus von der Weisheit Gottes gegeben, nach dem diese Genossin Gottes bei der Schöpfung Wohnung bei den Menschen suchte, ohne sie doch zu finden. Diesen Mythus habe dann die Gnosis auf ihre Weise aufgegriffen[50]. Wie dem auch sei, in der Weisheitsliteratur kommen ähnliche Gedanken wie in dem von uns angenommenen Logos-Hymnus zur Sprache. Schon die ersten beiden Strophen erhalten dadurch sattere Farben, da diese Texte die Tätigkeit der Weisheit bei der Schöpfung weiter ausmalen, freilich ohne jene theologische Klarheit, die der Begriff des personhaften göttlichen Logos mit sich bringt[51]. Das

[49] Vgl. Weish. 7, 7 ἦλθέ μοι πνεῦμα σοφίας. Besonders häufig wird vom „Kommen" des gnostischen Gesandten in der mandäischen Literatur gesprochen, s. die Texte bei H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist I, Göttingen 1934, 122/26; ferner Bultmann, Joh 462, 4; 482, 4. Zu vergleichen sind außerdem die Oden Salomos, wo der Geist (6, 10), die Erkenntnis des Herrn (7, 21), die Quelle des Herrn (30,6) und sein Wort „kam" ('etha'). Zu den manichäischen Quellen vgl. G. Widengren, The Great Vohu Manah and the Apostle of God, Upsala 1945, bes. S. 24, 48, 80 f.

[50] Schon in dem Aufsatz: „Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Joh", in der Festschrift für H. Gunkel „Eucharisterion" II, Göttingen 1923, 3—26; dann in seinem Komm. zu Joh.

[51] Vgl. Spr 8, 22—30; Sir 24, 1—11. Vgl. dazu C. Spicq, Le Siracide et

eigentliche Wirkungsfeld der Weisheit aber ist die Menschenwelt[52], und dabei wendet sich die Aufmerksamkeit besonders der Frage zu, welche Aufnahme die Weisheit bei den Menschen gefunden hat. Die Antwort in den einzelnen Schriften ist nicht einheitlich. Im Buche Jesus Sirach herrscht die Anschauung, daß die Weisheit nirgends eine Ruhestätte fand außer in Israel (vgl. 24, 8). Andere spätjüdische Schriften beklagen, daß selbst Israel der Weisheit untreu wurde (vgl. schon Bar 3, 12 ff; 4, 2). Nach I Hen 42, 1—2 wurde der Weisheit, da sie keinen Platz zum Wohnen fand, in den Himmeln eine bleibende Stätte zuteil, ähnlich Spr 1, 20—32[53]. Der Gedanke eines geistigen Kommens der Weisheit (bzw. des Logos) zu den Menschen in der vorchristlichen Zeit und der Ablehnung dieser göttlichen Licht- und Lebensspenderin ist also hinlänglich nachgewiesen.

Macht man einmal mit dieser Auffassung Ernst, so wird der Übergang und Fortschritt zur krönenden *vierten Strophe* des Hymnus verständlich: „*Und* der Logos ist Fleisch geworden.“ Die Inkarnation ist eine neue und besondere Phase seines Kommens zu den Menschen, ein beispielloses und einzigartiges Ereignis, das nur der christliche Glaube auszusagen vermag. Die Glaubenszeugen seines Erdenwandels machen eine Erfahrung, die das Prooemium des 1 Joh noch kräftiger wiedergibt: Der „Lebenslogos“ wird mit leiblichen Augen schaubar und mit Händen greifbar. Der Logoshymnus macht die Realistik und zugleich Paradoxie dieses Geschehens auf seine Weise deutlich: Der Logos ist Fleisch geworden. Mit seiner vollen Göttlichkeit ist er ganz in die vergängliche Sphäre des menschlichen Daseins eingegangen, hat dazu einen Fleischesleib wie jeder Mensch angenommen und eine Zeitlang körperlich auf dieser Erde geweilt. Dieses „Zelten“ des göttlichen Logos unter den Menschen geschah, um ihnen die göttlichen Heils- und Lebenskräfte zu vermitteln, Gnade und Wahrheit. So gipfelt der Hymnus in der Heilserfahrung aller Glaubenden: „Wir alle haben aus seiner Fülle empfangen, nämlich Gnade um Gnade.“

Die Deutung der dritten Strophe auf das Wirken des Logos in der Menschheit vor seiner Inkarnation, also seine Einweisung in die Rolle der göttlichen Weisheit, wird bei manchen Exegeten Bedenken hervorrufen, da dadurch eine Verschiebung des Sinnes vom ursprünglichen Lied zur Darstellung des Evangelisten erfolgt. Sie ist auch nicht unbedingt erforderlich. Wenn der Logoshymnus von vornherein als ein Preislied auf Jesus Christus komponiert war, könnte auch schon ursprünglich in einer antezipierenden und noch verhüllten Weise von der Bedeutung des inkarnierten Logos für die Menschenwelt (daß er für sie Licht und Leben war) und

la structure littéraire du Prologue de S. Jean, in Mémorial Lagrange, Paris 1940, 183/95 (Hypothese: Prolog folgt auch im Aufbau dem Sir-Buch).

[52] Vgl. Spr. 8, 31; Sir 17, 11—14; Weish 7, 7—14.

[53] Weitere Texte bei Bultmann in der Gunkel-Festschr. 9 ff.

seinen Erfahrungen mit ihr gesprochen werden, wie es im jetzigen Zusammenhang des Prologs schwerlich bestritten werden kann. Wir hätten dann nicht eine streng zeitlich voranschreitende Darstellung vor uns, sondern eher eine thematische, die gegenüber Wissenden zuerst nur andeutungsweise und dann in voller Klarheit vom Kommen des Logos erzählte. V. 10a „Er war in der Welt", V. 11a „Er kam in sein Eigentum", V. 14a „Und er wurde Fleisch" wären dann immer näher an das Mysterium sich heranwagende Schritte, und der letzte Schritt zur offensten Aussage erklärte dann auch das καί am Anfang von V. 14[54]. Indes, sehr wahrscheinlich ist diese Erklärung nicht. Das Lied beginnt mit der Schöpfung, und man erwartet eine zeitlich voranschreitende Darstellung. Die ἦν-Aussagen von V. 4 muß man wohl auch in der jetzigen Gestalt des Prologs vom Wirken des λόγος ἄσαρκος verstehen, und daran schließt sich ohne Bruch V. 10a an. Der Gedanke eines vorzeitlichen Wirkens (nicht nur eines präexistenten Seins) Christi, einer Tätigkeit in der Geschichte vor seiner Inkarnation, ist der Urkirche kein unvollziehbarer Gedanke, wie 1 Kor 10, 4 (der mitwandernde Fels war Christus) — ein Zeugnis ganz anderer Provenienz — beweist.

Auf eine weitere Würdigung dieses vierstrophigen Logosliedes können wir hier nicht eingehen. Nur folgende Feststellungen sind noch wichtig:

1. Ein gewisser *hellenistischer* Einschlag ist unverkennbar. Das Weltverständnis in der 3. Strophe erinnert an das „gnostische", sofern man dabei an eine geistige Strömung denkt, die weite und an sich unterschiedliche Gebiete des damaligen Geisteslebens überflutete, an eine religiöse Stimmung, an ein hervordrängendes, vornehmlich dualistisch bestimmtes Weltgefühl[55]. Die Welt ist eine sich Gott verschließende Größe; sie steht dem göttlichen Lebensbringer fremd und abweisend gegenüber, „erkennt" ihn nicht. Die „Seinigen" nehmen ihn bei seinem „Kommen" nicht auf. Die Anschauung vom göttlichen „Licht" und „Leben" in der 2. Strophe verbindet den Hymnus mit der Hermesmystik, in der sich die Sehnsucht der damaligen Zeit nach wesenhafter Erkenntnis und Gotteinigung charakteristisch niedergeschlagen hat[56]. Der Logosbegriff selbst öffnet trotz seiner starken Wurzeln in der jüdischen Weisheitsspekulation auch das Fenster zum heidnischen Hellenismus. Gewisse hellenistische Gedanken und Empfindungen konnten auch von den Christusgläubigen

[54] Es ließe sich dann als konsekutives καί („und so") entsprechend dem hebr. ו consecut. verstehen, vgl. Blass-Debrunner § 442, 2; Bauer, Wörterbuch 711 (s. v. 2, f) oder auch als explikatives καί, vgl. Blass-Debrunner § 442, 9; Bauer, Wörterbuch 712 (s. v. 3).

[55] Vgl. H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist I; G. Quispel, Gnosis als Weltreligion, Zürich 1951.

[56] Vgl. M. P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion II, München 1950, 556ff (bes. S. 587); G. Quispel, a. a. O. 28ff; K. Prümm, Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt (Neudruck) Rom 1954, 535ff; ferner die Einleitung zu dem großen Werk von A.-J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste (4 Bände) [2]I, Paris 1950, 1—88 (bes. 81ff.)

übernommen werden, sofern sie nur die „Unterscheidung des Christlichen“ besaßen; auch Philo von Alexandrien hat das auf seine Weise getan. Das Ureigen-Christliche des Logosliedes in Joh 1 aber ist die Inkarnation, durch die sein Logosbegriff letzte Klarheit (Personalität, volle Göttlichkeit) empfängt und unverwechselbar wird.

2. Der Hymnus verrät geistesgeschichtlich und sprachlich *jüdischen* Untergrund: am Anfang die Bezugnahme auf den Schöpfungsbericht Gn 1; dann die enge Verwandtschaft mit der Weisheitsspekulation; der Gedanke des „Zeltens“ des Logos unter den Menschen, der an Gottes Gegenwart im Heiligen Zelt anknüpft; schließlich Rhythmus, Stil und sprachliche Wendungen (z. B. „Licht, das erleuchtet“, „Gnade und Wahrheit“). So drängt sich die Frage auf: Woher stammt dieser großartige Hymnus, der aus den Schätzen hellenistisch-jüdischer Theologie schöpft, aber darüber hinaus auch für den heidnischen Hellenismus (Logosidee) aufgeschlossen ist und sich dem geistesgeschichtlichen Zug der damaligen Zeit (dualistisch-gnostisches Weltgefühl) anpaßt?

6. Die Herkunft des Logos-Hymnus

R. Bultmann hat schon in seinem Beitrag zur Gunkel-Festschrift (1923)[57] und dann noch stärker in seinem Joh-Kommentar[58] die Vermutung ausgesprochen, daß der Logos-Hymnus das Lied einer Täufergemeinde war. Diese habe in Johannes d. T. das „Licht“ (den Offenbarer) und damit dann wohl auch den präexistenten und fleischgewordenen Logos gesehen. Der Evangelist habe diese Aussagen auf Jesus bezogen und sei ähnlich verfahren wie die Kirchenväter, die in der 4. Ekloge Vergils eine Weissagung auf Jesus Christus erblickten. Bultmann scheint der Täufersekte auch gnostische Anschauungen zuzuschreiben. Er bemerkt zu V. 14: „Geredet wird in der Sprache der Mythologie. Wie Antike und Orient von Göttern und Gottwesen erzählen, die in Menschengestalt erschienen, so ist ja auch das Hauptstück des gnostischen Erlösungsmythus, daß ein Gottwesen, der Sohn des Höchsten, Menschengestalt annahm, sich in menschliches Fleisch und Blut kleidete, um Offenbarung und Erlösung zu bringen[59].“ Seit wann freilich die Johannes-Täufer ihren Meister für den präexistenten und fleischgewordenen Offenbarer gehalten haben, das weiß auch Bultmann nicht anzugeben[60].

---

[57] A. a. O. 24.

[58] A. a. O. 5: 29; vgl. jetzt auch E. Stauffer in ZNW 46 (1955) 14 f, A. 34, 36, 38; ders. in TLZ 81 (1956) 145/47 im Anschluß an Schaeder.

[59] A. a. O. 38 f.

[60] Vgl. a. a. O. 4, A. 7. — Die Möglichkeit, daß nur in V. 1—13 eine Vorlage benutzt ist und mit V. 14 die eigene Bildung des Evangelisten beginnt, hat Bult-

Ist diese Ansicht hinreichend begründet? Wir müssen uns an den spärlichen Quellen orientieren, die uns für die Johannesjünger zur Verfügung stehen, und zugleich das 4. Ev selbst auf seine Beurteilung des Täufers und seine versteckte Polemik gegen dessen spätere Anhänger hin abhören. An der Existenz der Sekte läßt sich schon nach Apg 19, 1—7 kaum zweifeln[61]; aber auch einzelne spätere Zeugnisse belegen ihr Fortleben und zeigen darüber hinaus ihre Rivalität zum Christentum[62]. Von ihren Anschauungen hören wir freilich wenig; nur eins geht mit Sicherheit aus diesen Zeugnissen hervor, nämlich daß diese Johannesverehrer ihren Meister für den Messias hielten und über Jesus stellten. Sie bedienten sich dabei des Wortes Jesu Mt 11, 11a, daß kein Größerer unter den vom Weibe Geborenen erstanden ist als Johannes der Täufer[63]. Daß sie den gnostischen Mythus vom himmlischen Gesandten und erlösten Erlöser auf den Zachariassohn anwendeten, könnte man höchstens aus der Rolle Johannes' d. T. in den mandäischen Texten erschließen. Doch ist die Gestalt Jôhânâ (arabisiert Jahjâ) sicherlich erst spät von den Mandäern beansprucht worden[64], und wenn auch irgendein Zusammenhang der Mandäer mit den frühen Taufsekten des Ostjordanlandes bestanden haben mag, so ist es völlig unbegründet, sie mit jenen Johannesjüngern in Verbindung zu bringen, die im 4. Ev bekämpft werden. Daher ist es methodisch unerlaubt, ähnliche gnostische Anschauungen, wie sie sich bei den Mandäern finden, den Johannesjüngern des 1./2. Jhd. zuzuschreiben[65].

---

mann in der Gunkel-Festschrift (S. 25 ff) erörtert, neigt aber schon dort zu der Annahme, daß der ganze Prolog Joh 1, 1—18 aus einer täuferischen Schrift übernommen ist.

[61] Vgl. dazu zuletzt E. Käsemann, Die Johannesjünger von Ephesus: ZTK 49 (1952) 144/54 (hält sie für Angehörige einer selbständigen Täufergemeinde, die nur durch die Darstellung des Lukas als „unausgereifte Christen" erscheinen); E. Haenchen, Die Apg (H. A. W. Meyer[10]), Göttingen 1956, 495 ff (ähnlich).

[62] Ps.-Clem. Recogn. I, 54: Sed ex discipulis Johannis, qui videbantur esse magni, segregarunt se a populo et magistrum suum veluti Christum praedicarunt; ebd. 60: Et ecce unus ex discipulis Johannis affirmabat Christum Joannem fuisse et non Jesum (folgt Hinweis auf Mt 11, 11 a): — Ephraem, Evangelii concordantis expositio ..., ed. G. Moesinger, Venedig 1878, 288: Et discipuli Joannis de Joanne gloriantur et dicunt eum esse Christo maiorem, qui ipse id testatus est dicens: Non est maior ... (Mt 11, 11). — Zur Besprechung der Quellen vgl. J. Thomas, Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie (150 avant J.-C. — 300 après J.-C.), Gembloux 1935, 114 ff; H. J. Schoeps, Theologie und Geschichte des Judenchristentums, Tübingen 1949, 399 ff; R. Schnackenburg, Das vierte Ev und die Johannesjünger: Hist. Jahrbuch 76 (1957).

[63] Vgl. dazu Schoeps, a. a. O. 400 f; eine kritische Würdigung von Mt 11, 11 s. bei C. H. Kraeling, John the Baptist, New York 1951, 137—141; 179—181.

[64] Vgl. J. Thomas, a. a. O. 256/66. Er kommt zu dem Ergebnis, daß man nicht die geringsten Verbindungslinien zwischen Mandäern und Johannes oder den Johannesjüngern ziehen kann (260). Anders jetzt E. Stauffer in ZNW 46 (1955) 1—20; dazu vgl. Schnackenburg, a. a. O. (s. Anm. 62).

[65] Nach den Ps.-Clem. Hom. II, 23 wird freilich Simon Magus für den vorzüglichsten Jünger Joh d. T. gehalten; doch bei den Simonianern wird es ähnlich

Daß die zur Zeit des vierten Evangelisten lebenden und in Konkurrenz zu den Christusgläubigen stehenden Johannesverehrer ihren Meister als den präexistenten und inkarnierten Logos feierten, ist auch nach dem Joh selbst ganz unwahrscheinlich. In den vom Evangelisten selbst stammenden Versen 6—8 und 15 des Prologs wird nicht die Meinung bekämpft, daß Johannes der Logos war, sondern nur, daß er das „Licht" war, und zwar das „Licht" während seiner irdischen Wirksamkeit; es läßt sich nicht erschließen, daß sie von ihm eine himmlische Seinsweise vor seinem Kommen behaupteten. In der Beurteilung des Täufers dreht es sich stets nur um sein Verhältnis zu dem auf Erden weilenden Jesus dem Christus. Johannes war nur eine Leuchte, die in begrenztem Umfang Licht verbreitete (5, 35), nämlich das Licht des Zeugnisses für Jesus (5, 33); dieser selbst war das wahre Licht der Welt (1, 9; 8, 12; 9, 5; 12, 35.46). Daß sich die darin verborgene Polemik gegen einen *messianischen* Glauben an den Täufer richtet, wird durch dessen Selbstzeugnis, wie es der Evangelist 1, 19—24 herausstellt, zur Gewißheit. Der mit den Worten: „Er bekannte und leugnete nicht, nein, er bekannte ..." doppelt unterstrichene Satz: „Ich bin nicht der Christus" enthüllt die Absicht des Evangelisten: Dem Anspruch der späteren Johannesjünger wird mit dem eigenen Zeugnis ihres Meisters der Boden entzogen. Er ist weder der Messias selbst noch der messianische Prophet; er ist nur die Stimme des Rufenden in der Wüste, der nichts als Zeugnis ablegen will für Jesus, den Messias, den Geistträger und Geisttäufer. Sein Amt besteht darin, diesen Messias dem Volke Israel bekannt zu machen (vgl. 1, 24—28. 29—31. 32—34).

Aus V. 15 darf man nicht folgern, der Täufer Johannes trete nach der Intention des Evangelisten nur dazu als Zeuge der Präexistenz Jesu auf, um sie gegenüber seinen späteren Anhängern für sich selbst abzulehnen. Der Sinn dieses vorausgenommenen Täuferzeugnisses (vgl. V. 30) ist vielmehr, positiv die Würde des inkarnierten Logos (vgl. V. 14 τὴν δόξαν αὐτοῦ) und negativ den Abstand des Täufers von jenem zu unterstreichen. O. Cullmann hat überzeugend nachgewiesen[66], daß sich der Satz wahrscheinlich gegen das Argument der Johannesjünger richtet, daß ihr Meister den zeitlichen und damit auch

---

liegen wie bei den späteren Mandäern: Sie haben sich nachträglich die Autorität des Täufers vom Jordan zunutze gemacht. Auch zwischen den Simonianern und den Johannesjüngern kann schwerlich ein Zusammenhang bestehen. Der älteste Bericht über Simon Magus Apg 8 sagt nichts über Joh. d. T., und die Johannesjünger in Apg 19 werden ohne jede Bezugnahme auf Simon Magus eingeführt. Vgl. J. Thomas, a. a. O. 127 ff; H. J. Schoeps, a. a. O. 401 f, A. 5, R. Schnackenburg, a. a. O.

[66] Ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος: Coni NT XI (Festschr. A. Fridrichsen), Lund 1947, 26—32.

den wertmäßigen Vorrang vor Jesus besitze. Die Ps.-Clementinen entwickeln gegenüber der von den Johannesjüngern ausgewerteten Tatsache, daß ihr Meister vor Jesus wirkte und ihm „vorausging", die radikale Theorie, daß bei den „Syzygien" (Gegensatzpaaren) stets die erste Person das böse Element, die zweite das gute darstelle, so bei Kain und Abel, Ismael und Isaak, Esau und Jakob usw. bis hin zum Antichrist, der vor dem Parusiechristus erscheinen wird[67]. Der vierte Evangelist argumentiert in anderer Weise: Johannes ist nicht schlecht und gering, aber er erreicht nicht den Rang Jesu, weil dieser „vor ihm" war. Also folgert er aus der von den Christen bekannten Präexistenz Jesu die Erhabenheit ihres Herrn gegenüber seinem Vorläufer Johannes; dieses Argument wäre wirkungslos und hinfällig, wenn die Johannesjünger auch von ihrem Meister Präexistenz behauptet hätten.

Stärkeres Gewicht für die These Bultmanns besäße die Stelle 3, 31, wenn man sie mit W. Bauer[68] als Polemik gegen den Täufer verstehen müßte; denn dann könnte man aus der scharfen Bemerkung, daß der, der „von der Erde stammt, nur von irdischer Art ist und nach irdischer Art spricht", folgern, Johannes werde ein himmlischer Ursprung abgestritten. Indes, die Verse 3, 31—36 sind mit den meisten neueren Exegeten von den vorangegangenen Worten des Täufers abzutrennen; auch Bultmann hält es für unmöglich, unter dem „von der Erde Stammenden" den Täufer zu verstehen, der ja von Gott gesandt ist (1, 6) und in seinem Auftrag für Jesus zeugt[69].

Auf weitere Stellen des Ev, die noch eine versteckte Polemik gegen die Johannesjünger enthalten könnten, brauchen wir nicht einzugehen, da es sich in ihnen allen höchstens um das Verhältnis von Johannes und Jesus in ihrer irdischen Wirksamkeit und um die Bedeutsamkeit der Johannestaufe handelt. Es zeigt sich also, daß die „antitäuferische Tendenz" des vierten Evangelisten nicht über die Bestreitung seines Messiastums (und eines übertriebenen Wertes seiner Taufe) hinausgeht. Das so entstehende Bild der theologischen Anschauungen der Johannesjünger am Beginn des 2. Jhd. verwehrt es, ihnen den Logoshymnus als Dichtung auf ihren Meister zuzutrauen.

Soll man sich diese Täufergemeinde gar noch durch (häretisch-) gnostische Einflüsse berührt denken, so wird die Hypothese Bultmanns noch unwahrscheinlicher. Wie immer man darüber urteilen mag, ob das Urchristentum gnostische Motive in sich aufgenommen hat, es läßt sich doch schwerlich leugnen, daß der Logoshymnus in V. 14

---

67 Hom. II, 16—17; Rec III, 61.
68 Das Joh-Ev z. St. und Exk. S. 17; jetzt auch wieder C. K. Barrett z. St.
69 Joh 117, A. 5.

deutlich eine *anti*gnostische Tendenz aufweist. Das bestreitet auch Bultmann nicht[70]; aber er gibt der berühmten Aussage καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο eine Deutung, die in eigentümlicher Weise Gnostisches und Antignostisches aus ihr heraushört: Der Evangelist habe sich die mythologische Sprache der Gnosis angeeignet; aber die besondere Formulierung „der Logos ward Fleisch" enthülle das Ärgernis der Offenbarung. Der, von dem hier geredet werde, benutze die menschliche Gestalt nicht als Verkleidung, durch die hindurch man das Göttliche wie bei einem θεῖος ἄνθρωπος schauen könne, sondern sei Offenbarer in purer Menschlichkeit[71]. Sollte das auf diese Weise zugestandene Ärgernis der σάρξ nicht überhaupt skeptisch gegen die Behauptung machen, daß jene zahlreichen gnostischen Texte, die vom Kommen des himmlischen Gesandten, seiner Verkleidung in Menschengestalt, seinem Erscheinen auf Erden u. ä.[72] reden, wirkliche Parallelen zu V. 14 sind? Nirgends wird in diesen Texten von der σάρξ gesprochen[73], und damit bleiben sie im entscheidenden Punkt hinter der Aussage des Prologs zurück. Protestiert nicht 1 Joh gerade mit solchen Formeln gegen die gnostische Interpretation der kirchlichen Christologie[74]? Ist es denkbar, daß die Urkirche einerseits den gnostischen Mythus übernommen habe und andererseits in einem entscheidenden Punkt gegen ihn protestiert? Doch lassen wir einmal diese tiefergreifende Frage beiseite und stellen wir uns hypothetisch auf Bultmanns Standpunkt! Das bedeutet, daß ursprünglich die *Täufer*gemeinde diese gnostisch-antignostische Aussage von ihrem Meister Johannes gemacht hätte. Aber es ist doch ganz unglaublich, daß sich diese angeblich gnostisch infizierte Gruppe gegen die Mißachtung der σάρξ ihres Erlösers geschützt hätte — in derselben Weise, wie wir es nach dem Zeugnis des 1 Joh mit Sicherheit von den Christen wissen. Den Christen lag auch deshalb an dem „Fleisch" Jesu, weil nur dieses seinen blutigen Sühnetod verbürgte; diese Lehre aber verteidigten die Christen als Kernstück ihres ältesten Kerygma. Soll man den Johannesjüngern eine ähnliche Lehre und ein ähnliches Interesse an der σάρξ des Täufers zutrauen?

Alles bekommt ein anderes Ansehen, wenn man annimmt, daß der Logoshymnus von Anfang an aus christlichen Kreisen stammt. Mit

---

70 Vgl. Joh z. St. und Theologie des NT, Tübingen 1953, 386 ff.

71 Joh 40.

72 Vgl. das reiche Material bei Bauer, Joh-Ev zu 1, 14 (S. 23 f); dazu G. Widengren, The Great Vohu Manah (s. o. Anm. 49) passim.

73 W. Bauer, Wörterbuch 1353 s. v. σάρξ führt eine Stelle aus Artemidor an (2, 35): ἐὰν σάρκινοι οἱ θεοὶ φαίνωνται: aber bezeichnenderweise heißt es dabei „sie erscheinen fleischlich" (φαίνεσθαι im NT nie in christologischen Zusammenhängen).

74 Vgl. R. Schnackenburg, Johannesbriefe 15 ff, 197 f.

der letzten Strophe verhinderten sie jede gnostische Fehldeutung. Sie kennen keinen himmlischen Gesandten, der nur eine mythologisch eingekleidete Idee oder auch ein Prototyp des wahren Gnostikers wäre, und der sich allenfalls in einer geschichtlichen Person manifestierte[75], vielmehr nur den ewigen, einzigen Gottessohn, der einmalig in der Person Jesu von Nazareth Mensch wurde, ein wirklicher Mensch von Fleisch und Blut. Dieser Jesus ist für sie der Christus, der vom AT verheißene Messias, aber in einem von den damaligen Juden nicht geahnten Vollsinn, nämlich der vollkommene göttliche Offenbarer und Lebensvermittler. Seine Menschlichkeit ist die unaufhebbare Brücke zur himmlischen Welt, sein Fleisch das unmittelbare Mittel der Erlösung; darum die bewußt krasse dingliche Redeweise von der σάρξ, die aller gnostischen Abwertung des Leiblichen und Physischen ein Ärgernis sein muß. Für die christliche Sprache von der σάρξ gibt es im NT auch außerhalb der joh Schriften Belege. Der in 1 Tim 3, 16 zitierte urchristliche Hymnus enthält den stark an die joh Terminologie anklingenden Satz: ἐφανερώθη ἐν σαρκί; da dieser Brief nach Ephesus gerichtet ist (vgl. 1, 4), dürfen wir wohl Kleinasien als Entstehungs- und Verbreitungsgebiet dieses Christusliedes vermuten. Da der Brief auch jüdisch-gnostische Irrlehrer bekämpft, gewannen solche kultischen Gesänge sicher zugleich den Charakter von Bekenntnissen, oder vielleicht richtiger: Die christlichen Gemeinden formten ihr Glaubensbekenntnis zur Doxologie und zu Kultliedern. Verwandt mit dem ersten Zweizeiler in 1 Tim 3, 16 mit seiner auffälligen Antithese σάρξ — πνεῦμα ist 1 Petr 3, 18, ein Stück, in dem Bultmann selbst ein altes Liedfragment (doch wohl aus christlichen Kreisen?) erkennen möchte[76]. Die urkirchliche Christologie hat ohne Scheu, wenn auch nicht immer mit der betonten Schärfe wie Joh, von der σάρξ Jesu Christi gesprochen (vgl. Röm 1, 3; Hebr 5, 7; 10, 20), Paulus auch mit der Nuance, die die σάρξ bei ihm durch ihre Beziehung zur ἁμαρτία gewinnt (Röm 8, 3). Ignatius v. Ant. betont in der Abwehr doketischer Irrlehrer die σάρξ Jesu Christi (Smyrn. 3, 1; 5, 2; 7, 1) ähnlich wie Johannes. Nach allem Gesagten dürfte es darum keinem Zweifel unterliegen, daß der im joh Prolog erhaltene Logoshymnus im Schoße christlicher Gemeinden entstanden ist. Es lohnt

[75] Vgl. E. Haenchen in ZTK 49 (1952) 336 zur simonianischen Gnosis nach ihrer in der sog. „Großen Verkündigung" (Hippolyt) vorliegenden Gestalt: „Sie predigt keine Erlöserpersönlichkeit, sondern erinnert höchstens an ein Christentum, das sich mit der Christusidee begnügt und alles Historische abgestoßen hat." Die Große Verkündigung habe sich von der kultischen Verehrung des κύριος Simon (und der κυρία Helena) gelöst. „Ihre Erlösungsbotschaft ist im Grunde an keine Person, kein Land, keine Zeit gebunden" (337).

[76] Bekenntnis- und Liedfragmente im ersten Petrusbrief, in ConiNT XI (Festschr. A. Fridrichsen), Lund 1947, 1—14, näherhin 4.

sich aber, weiterzufragen: Was ist das für ein Christentum, das einen solchen christologischen Hymnus hervorgebracht hat?

7. Das christliche Milieu, in dem der Logos-Hymnus entstanden ist

Die früher nicht seltene Anschauung, daß die joh Theologie einem besonderen „joh Kreis" zugehöre, einer Sondergruppe um eine ragende Gestalt der christlichen Frühzeit — oft mit dem „Presbyter Johannes" identifiziert, der vom Zebedaiden und Apostel Johannes zu unterscheiden sei —, ist heute in dieser speziellen Form wohl allgemein aufgegeben. Das Ev ist ein großkirchliches Werk, dessen Entstehung aber räumlich und zeitlich einer bestimmten Entwicklungsstufe des Urchristentums zu verdanken ist. Auch der Logos-Hymnus, der nach unserer bisherigen Untersuchung vom Evangelisten schon vorgefunden und übernommen wurde, muß in einem besonders profilierten Christentum beheimatet werden. Um diese Heimat näher zu bestimmen, bietet sich vor allem der Logosbegriff an; aber er weist in keine ganz eindeutige Richtung. Die lange und intensive Diskussion um seine Herkunft ermöglicht am ehesten gewisse negative Abgrenzungen und Feststellungen: Es besteht kaum eine Verbindung mit dem Logosbegriff der frühen griechischen Philosophie (Heraklit, vgl. auch die Weltseele Platons), auch kein unmittelbarer Weg von der Stoa oder Plutarch zu Johannes[77]. Eine einfache Herübernahme des philonischen Logosgedankens ist ebenfalls ausgeschlossen; trotz mancher Ähnlichkeiten bleibt der Hauptunterschied: Nur bei Philo ist der Logos ein Zwischenwesen zwischen Gott und Welt, der „Erstgeborene Gottes", bei Johannes dagegen eine göttliche Person, durch die aktiv die Schöpfung geschieht, abgesehen davon, daß sie dann „Fleisch" wird[78]. Die Ableitung aus den spätjüdischen Memra-Texten ist nach Billerbecks gründlichen Nachweisen erledigt, da der Ausdruck „Memra Adonais" nur formelhafte Umschreibung des Gottesnamens ist[79]. Schwieriger ist es, die positiven Elemente, die zur Verdichtung der joh Konzeption geführt haben, und ihren relativen Anteil zu bestimmen. Da gehen die Forschermeinungen noch ziemlich auseinander.

---

[77] Vgl. A. Aall, Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie und der christlichen Literatur, 2 Bde. Leipzig 1896/99; E. Krebs, Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert, Freiburg/Br. 1910, 32—38.

[78] Vgl. E. Bréhier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, Paris [3]1950, 83—111; M.-J. Lagrange, Ev selon s. Jean, Paris [7]1948, CLXXVII ff; F. Tillmann, Das Joh-Ev, Bonn [4]1931, 50 f; A. Wikenhauser, a. a. O. 47; P. Feine (-K. Aland), Theologie des NT, Berlin [8]1951, 327 ff; — stärkeren Einfluß Philos oder wenigstens des hellenistischen Judentums gesteht zu C. H. Dodd, The Interpretation of the Fourth Gospel, Cambridge 1953, 66 ff; 276 ff.

[79] Komm. II, 302/33; vgl. ferner V. Hamp, Der Begriff „Wort" in den aramäischen Bibelübersetzungen, München 1938, bes. 190 ff.

Daß ein Zusammenhang mit der jüdischen Weisheitsspekulation besteht, wird von den meisten zugestanden. Aber manche möchten daneben noch die jüdische Thora-Theologie stellen, die sich mit jener vermählt habe, andere neben den jüdischen Prämissen der „Wort"-Theologie Jesu und der Urkirche einen entscheidenden Einfluß zugestehen. Dem halten andere Forscher entgegen, daß der Logos als *Erlöser* sich doch nur in der Gnosis, näherhin im gnostischen Erlösermythus finde, auch wenn der Logos in diesen Texten vielerlei Namen annehme[80]. Soviel dürfte jedenfalls klar sein, daß man den joh Logosbegriff nicht aus einer Komponente allein erklären kann, sondern dem Geiste, in dem er sich christlich formte, die Kraft der Verschmelzung und christlichen Deutung zutrauen muß. Nur so konnte der spezifisch christliche, unverwechselbare Logosbegriff entstehen, der durch die volle Göttlichkeit und Personhaftigkeit ausgezeichnet ist und sich nur so zur Aussage der Inkarnation eignet.

Der Logosbegriff leistet uns also nicht den Dienst, eindeutig die Heimat des Logoshymnus zu bestimmen. Man muß vielmehr fragen: Wo können wir ein Christentum nachweisen oder vermuten, das schon zeitig, wenigstens am Ausgang des 1. Jhd., mit jüdischem und heidnischem Hellenismus ins Gespräch kam und sich für diese Gedanken in gewissem Sinne aufnahmefähig zeigte, ohne sein ureigen Christliches aufzugeben? Wo war ein solcher Prozeß der Assimilierung und zugleich Besonderung möglich? Man kann dafür drei Gebiete urchristlicher Geistesentwicklung namhaft machen: Kleinasien, Syrien und Ägypten mit den Zentren Ephesus, Antiochien und Alexandrien. Unter ihnen dürfte Kleinasien-Ephesus, unterstützt durch die äußere Tradition über die joh Schriften, einen Vorrang beanspruchen. In dieser Wiege des religiösen Synkretismus der Kaiserzeit war das jüdische, religiös stets so schöpferische Element stark vertreten[81] und fand auch das Christentum zeitig einen günstigen Boden. Hier geschah aber auch zeitig eine Vermischung jüdischer, heidnischer und christlicher Anschauungen in den Irrlehren, die vom Kolosserbrief und den Pastoralbriefen bekämpft werden. Auch die in nächste Nähe mit dem Joh-Ev zu rückenden Joh-Briefe finden hier ihre natürliche Heimat. Die Nikolaiten werden in den Schreiben des Sehers Johannes nach Ephesus (Apk 2, 6) und Pergamon (2, 15) erwähnt, Doketen im Brief des Bischofs Ignatius von Antiochien nach Smyrna (s. o. unter 6). Wie immer man die Tradition über Kerinth beurteilt, daran, daß

---

80 Vgl. H. Schlier, Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen, Gießen 1929, 36 ff; W. Bauer, Joh 9 f; R. Bultmann, Joh 9 ff.

81 Vgl. G. Kittel, Das kleinasiatische Judentum in der hellenistisch-römischen Zeit: TLZ 69 (1944) 9—20; L. Goppelt, Christentum und Judentum 245 ff.

dieser Gnostiker in oder bei Ephesus als Parasit des Christentums wirkte, läßt sich nicht gut zweifeln. Das Religionsgespräch, das Justin mit dem Juden Tryphon um 135 führte, fand in der Nähe von Ephesus statt[82]. Auch diese Tatsache in Verbindung mit der anderen, daß sich im 4. Ev in gleicher Weise die Auseinandersetzungen des Christentums mit dem zeitgenössischen Judentum widerspiegeln[83], weist auf die Asia als das Gebiet, in dessen Verhältnisse sich das Joh am besten einfügt.

Die Selbstbehauptung und Besonderung gegenüber den Strömungen der Umwelt vollzieht sich kaum jemals in der Weise, daß man sich in völlige geistige Isolation begibt und sich ihren Einflüssen gänzlich entzieht. So dürfte auch das „rechtgläubige", besser großkirchliche Christentum in Kleinasien seine Lehrsprache entsprechend modifiziert, seinen geistigen Horizont erweitert, seine Verkündigung auf diese Umwelt abgestimmt, kurz sein geistiges Profil durch Anpassung und Abgrenzung ausgeprägt haben. Stellen wir uns einmal vor, daß ein palästinensischer Christ von geistigem Format (und der vierte Evangelist dürfte nach dem Ausweis seiner Sprache aus Palästina stammen) in diese Umgebung hereinkam, so ist fast mit Sicherheit anzunehmen, daß auch er auf dieser religiösen Akademie manches lernte, seine theologischen Gedanken mit den hier herrschenden Ideen verglich, in vielleicht passende Kategorien einordnete und andererseits falsche und gefährliche Anschauungen von sich abstieß. Daß genuine Juden, die an der Substanz ihres Väterglaubens festhielten, ja sich als Verteidiger und Vorkämpfer der alten Gesetzesstrenge und kultischen Reinheit fühlten, doch ihnen gemäße Umweltsgedanken — vielleicht unbewußt — aufnehmen, vor allem das ihre Zeit beherrschende Welt- und Lebensgefühl auffangen konnten, ist für die von Philo und Flavius Josephus geschilderten Essener kaum zu bestreiten. Auch die Qumrān-Texte lassen trotz ihrer starken Verwurzelung im atl-jüdischen Denken doch wohl auch Spuren eines *unbewußten* fremden Einflusses erkennen[84]. Angemerkt sei hier, daß sie für das Logoslied bisher keine *besonderen* Vergleichsmöglichkeiten

---

[82] Eusebius, H. e. IV, 18,6; vgl. Justin, Dial. I, 3; B. Altaner, Patrologie, Freiburg/Br. 21950, 91 f.

[83] Vgl. Goppelt, a. a. O. 253 ff; E. L. Allen, The Jewish Christian Church in the Fourth Gospel: JBL 74 (1955) 88—92.

[84] Die Urteile darüber schwanken noch sehr. Vgl. A. Dupont-Sommer, Le problème des influences étrangères sur la secte juive de Qoumran: RHPhilRel 35 (1955) 75—94: Die essenische Sekte, selbst im Innern des Judentums, war die brennendste Erbin aller mystischen Vermächtnisse aus der Vergangenheit Israels. Die essenische Gnosis, wesentlich synkretistisch, verband mit der jüdischen Frömmigkeit die höchsten geistigen Vorstellungen sowohl der iranischen als auch der griechischen Mystik (S. 92). Dagegen gibt F. Nötscher, Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte, Bonn 1956, so gut wie keinen fremden Einfluß zu.

(außer dem allgemeinen jüdischen Hintergrund, namentlich dem ebenfalls abwertigen „Welt"-Begriff) bieten. Die Parallelen zum Joh, also zum Denken des Evangelisten[85], können andere Gründe haben, etwa das gemeinsame palästinische Milieu oder gar eine persönliche Fühlungnahme des Evangelisten.

Ein ähnlicher Prozeß muß auch in Ägypten, näherhin Alexandrien, stattgefunden haben. Die hermetische Literatur zeigt unverkennbar Spuren jüdischer Beeinflussung[86]. Dafür öffnet sich wieder Philo der griechischen Philosophie und Mystik, ohne doch seine jüdische Gesetzlichkeit aufzugeben. Die Anfänge des ägyptischen Christentums sind in Dunkel gehüllt; aber manches spricht dafür, daß es zeitig mit gnostischen Gedanken in Berührung kam. Es gab ein gnostisierendes „Ägypterevangelium"[87]. Schon um 130 trat Basilides mit seiner gnostischen Irrlehre hervor; bald darauf ging Valentin, einer der bedeutendsten Gnostiker, von dort aus. Man wird nicht unbedingt annehmen müssen, daß das älteste Christentum in Ägypten gnostisch-„häretisch" war[88]; aber für eine derartige Geisteshaltung scheint es „offen" oder anfällig gewesen zu sein. Wenn hier also ähnliche Verhältnisse wie in Kleinasien vorlagen und das Joh nach dem Ausweis neuerer Funde[89] dort schon zeitig (um 125) bekannt war, so braucht man daraus zwar nicht zu schließen, daß es in Alexandrien entstand[90], wohl aber, daß es wegen seiner geistigen Verwandtschaft dort beste Aufnahme fand. Umgekehrt können „alexandrinische" Anschauungen den Mutterboden des Joh in Kleinasien genährt haben; denn es schei-

---

[85] Vgl. u. a. F. M. Braun, L'arrière-fond judaïque du 4ème Ev et la communauté de l'Alliance: RB 62 (1955), 5—44; A. Metzinger, Die Handschriftenfunde am Toten Meer und das NT: Bib 36 (1955) 457—481, näherhin 479 f; R. E. Brown, The Qumran Scrolls and the Joh Gospel and Epistles: CBQ 17 (1955) 403/19; 559/74; W. F. Albright, Recent Discoveries in Palestine and the Gospel of St. John, in: The Background of the NT and its Eschatology (Festschr. für C. H. Dodd), Cambridge 1956, 153/71.

[86] Vgl. C. H. Dodd, The Bible and the Greeks, London 1935 (repr. 1954), bes. 99 ff.

[87] Vgl. W. Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, Tübingen 1934, 54 f (hält es für das Ev der ägyptischen Heidenchristen und setzt es an den Anfang des 2. Jhd.); B. Altaner, Patrologie 49 f („wohl erst nach 150 entstanden").

[88] Das ist die These von W. Bauer, Rechtgläubigkeit 53 ff; vgl. auch L. Goppelt, a. a. O. 211/13. — Dagegen W. Michaelis, Einleitung in das NT, Bern ²1954, 108.

[89] Vgl. P. Ryl Gr. 457 (P^{52}) mit Bruchstücken aus Joh 18, ca. 125 n. Chr.; P. Egerton 2 („Fragmente eines unbekannten Ev") ca. 130—150; auch das im „Codex Jung" neuentdeckte „Ev der Wahrheit", das ca. 140/45 n. Chr. angesetzt wird, hat das Joh benutzt.

[90] Dafür spricht sich jetzt E. Stauffer in TLZ 81 (1956) 145/47 aus, weil auch er den Logos-Hymnus für ein ursprüngliches Täuferlied hält (vgl. oben Anm. 58) und der Ansicht ist, daß in Alexandrien im apostolischen Zeitalter eine „blühende, schöpferische und aktivistische Täufergemeinde" existiert zu haben scheine (145).

nen gewisse Wechselbeziehungen zwischen Alexandrien und Ephesus bestanden zu haben. Schon in apostolischer Zeit kam der schriftkundige Alexandriner Apollos in die kleinasiatische Metropole (Apg 18, 24). Auch Kerinth wurde vielleicht in Ägypten unterwiesen[91]. Auf die geistige Verwandtschaft des mit dem „Alexandrinismus" stark durchtränkten Hebräerbriefes mit dem Joh ist man jetzt mehr als früher aufmerksam geworden[92]. Daß Ägypten nicht der Entstehungsort des Joh war, dafür spricht die Tatsache, daß dort nach allem, was wir wissen, keine apostolische Autorität wirkte, die wir doch hinter dem Joh vermuten dürfen.

Schließlich wäre als drittes Flußbett jüdischer, christlicher und gnostischer Strömungen Syrien zu nennen. Auch hier hat sich zeitig ein jüdisch-häretischer Gnostizismus breitgemacht und an die jungen Christengemeinden gehängt, wie man wohl dem Judasbrief entnehmen darf[93]. Nach Justin, Apol. 26 begab sich der Samariter Menander, ein angeblicher Schüler des Simon Magus, nach Antiochien, und im 2. Jhd. prägte sich der syrische Gnostizismus zu eigenen bedeutsamen Systemen aus (Satornil, Ophiten, später Bardesanes). Wie stark hier der Verschmelzungsprozeß jüdischer, christlicher und gnostischer Elemente sein konnte, davon geben die Oden Salomos Zeugnis. Die Macht gnostischer Geistigkeit dringt auch in den Raum kirchlicher Rechtgläubigkeit ein, ohne immer die Rechtgläubigkeit gefährden zu müssen, wie ein so erleuchteter und sprühender Geist wie Ignatius v. Ant. beweist[94]. So könnte man auch Syrien als geistiges Ursprungsland des Joh vermuten, wie es in den letzten Jahrzehnten wiederholt geschehen ist[95]. Aber die bei aller Ähnlichkeit vorhandenen Unterschiede zwischen den Ignatianen und den Joh-Schriften machen es ratsam, die beiden fast gleichzeitig entstandenen Schriftengruppen voneinander abzurücken. Ein Vergleich zwischen ihnen[96] läßt eher an ein indirektes Verwandtschaftsverhältnis denken[97].

---

[91] Nach Hippolyt, Elench. VII, 7, 33; X, 21. — R. M. Grant in JBL 69 (1950), 309 mit Anm. 15 bezweifelt das, da die „Weisheit der Ägypter" sprichwörtlich war.

[92] Vgl. C. Spicq, L'Epître aux Hebreux I, Paris 1952, 109/38, der direkte Abhängigkeit des Hebr. von der joh Katechese annimmt (?).

[93] Vgl. A. Wikenhauser, Einleitung in das NT, Freiburg/Br. ²1956, 305 f; Goppelt, a. a. O. 191.

[94] Vgl. H. Schlier, Religionsgesch. Unters. passim; Ch. Maurer, Ignatius v. A. und das Joh, Zürich 1949, 44 ff (bes. 101); R. Bultmann, Ignatius und Paulus: Studia Paulina in honorem J. de Zwaan, Haarlem 1953, 37—51.

[95] A. Jülicher (und E. Fascher), Einleitung in das NT, Tübingen ⁷1931, 419; W. Bauer, Joh 243 f; Rechtgläubigkeit 96; vgl. auch R. Bultmann, Theol. 357, der aber die Frage offen läßt.

[96] Vgl. W. von Loewenich, Das Johannes-Verständnis im 2. Jhd., Gießen 1932, 25—38; Ch. Maurer, a. a. O., der direkte Bekanntschaft des Ign. mit Joh annimmt. Daran zweifeln andere Forscher.

[97] Vgl. L. Goppelt, a. a. O. 198.

Was bei diesem kurzen vereinfachenden Überblick deutlich werden sollte, ist dies: Es gab um die 1. Jahrhundertwende in Kleinasien, Ägypten und Syrien ein Christentum, das sich einer „gnostischen" Geisteshaltung in seiner Umwelt gegenübersah, sofern man darunter jene eigentümliche Mischung orientalischer, jüdischer und hellenistischer Elemente verstehen darf, die doch zu einem bestimmten Welt- und Daseinsverständnis zusammenflossen. Dieses Christentum nahm manches von dieser Strömung, zum mindesten von ihrer Begrifflichkeit und Ausdrucksweise, aber auch von ihrer dualistischen Weltbetrachtung in sich auf und widersetzte sich zugleich der gnostischen Heilslehre, die in gefährlicher Konkurrenz zum christlichen Erlösungsweg die „Gnosis" und sie allein als Heilsmittel verkündigte. Gegenüber Gnostikern, die sich der christlichen Botschaft bemächtigten und die Erlösung durch Jesus Christus umdeuteten, verwässerten und entleerten, schuf das rechtgläubige Christentum Bekenntnisformeln, die vor allem die Inkarnation des Gottessohnes und seinen blutigen Sühnetod hervorhoben, und zugleich Kultlieder, die das Einmalige der Gestalt und des Werkes Jesu Christi, die Heilsbedeutung seines geschichtlichen Kommens, die alleinige Wahrheit seiner Offenbarung, die Echtheit und Fülle des von ihm gespendeten Gotteslebens priesen. In solchem christlichem Milieu, wahrscheinlich in Kleinasien, und aus solcher Stimmung und Veranlassung wird auch der Logoshymnus entstanden sein. Wenn die letzte Strophe (V. 14 bis 16) ein integraler Bestandteil dieses Preisliedes ist — und ohne sie würde ihm der Abschluß und Gipfel fehlen —, müssen rechtgläubige Christen an seiner Wiege gestanden haben[98]. So konnte es der Verf. des Joh unbedenklich aufnehmen und zur Eingangshalle seines Ev machen.

8. Der Sinn des Prologs in seiner jetzigen Gestalt

Was hat nun aber den Verfasser des Ev veranlaßt, den Logoshymnus nicht in unveränderter Gestalt zu übernehmen, sondern mit Zusätzen zu versehen und dadurch sogar, wie es uns schien, den Gedankengang zum Teil umzubiegen? Denn wir meinten zu erkennen (s. o. unter 5), daß der Hymnus im Mittelteil ursprünglich wohl vom Wirken des Logos vor seiner Inkarnation handelte; in seiner jetzigen Gestalt aber blickt er in manchen Aussagen (V. 5 φαίνει; V. 9 und 11

---

98 Damit entfällt für den Prolog die Hypothese einer kirchlichen Redaktion, die ein ursprünglich „gnostisches" Ev für die Gesamtkirche erst annehmbar gemacht hätte, eine Hypothese, die natürlich am ganzen Joh-Ev nachgeprüft werden muß. Sie wird jetzt wieder vertreten von C. Schneider, Geistesgeschichte des antiken Christentums I, München 1954, 136.

die Aussagen mit ἔρχεσθαι im Rahmen der geschichtlichen Bemerkungen V. 6—8 und 12—13) unleugbar auf die Tätigkeit und das Schicksal des fleischgewordenen Logos hin.

Ch. Masson meint, das Ev sei schon fertig geschrieben gewesen, als sich sein Verfasser entschloß, den Logoshymnus am Anfang aufzunehmen und einzuarbeiten. So erkläre es sich auch, daß der Logosbegriff dann nicht in das Ev eingedrungen sei; die Verse 6—8 bildeten ursprünglich den Anfang des Ev-Berichtes und gehörten unmittelbar vor V. 19[99]. Indes, man braucht nur einmal V. 6—8 und 19 ff hintereinander zu lesen, um zu erkennen, daß der Anfang des Ev so nicht lauten konnte; der Evangelist müßte ihn bei der Aufnahme des Hymnus doch tiefergreifend umgestaltet haben. Die Einführung der Bezeichnung „Licht" in V. 7 und die Negation in V. 8 setzen schon V. 4—5 voraus. Aber auch die Einklammerung dieser Aussagen in V. 6—8 ergibt noch keinen brauchbaren Text und keine flüssige Weiterführung zu V. 19, da doch gesagt werden müßte, wofür der Täufer Zeugnis ablegen bzw. was oder an wen alle glauben sollten. Man wird deswegen mit den meisten heutigen Forschern gut daran tun, den Prolog schon zur ursprünglichen Planung des Evangelisten zu rechnen.

Die merkwürdige Überarbeitung des Logoshymnus läßt sich vielleicht auf eine andere Weise, nämlich durch die Zielsetzung des Evangelisten, erklären. Er wollte das Kultlied bewußt zum „Kopf" seines Ev machen und kommentierte es entsprechend. Es sollte den Anfang seines Berichtes vom geschichtlichen Kommen und Wirken des Erlösers bilden, zugleich aber die ihn leitenden Gesichtspunkte hervorheben. Aber auch einzelne Akzente können vom Evangelisten angebracht sein, nämlich solche, die sich ihm bei der Meditation des Hymnus nahelegten. Man wird also seine (von uns vermuteten) Zusätze auf ihren Sinn und Zweck hin abhören müssen. Dieser Versuch muß natürlich hypothetisch bleiben, soll aber doch gewagt werden, möglichst nach der Eigenart und Tendenz, die das Ev dann im weiteren Verlauf verrät.

Der Evangelist liebt es, den Weg des göttlichen Offenbarers und Heilbringers in einer kontinuierlichen Linie von „oben" nach „unten" und wieder zurück darzustellen (3, 13. 31 f; 6, 62); der Sohn Gottes ist vom Vater ausgegangen, in die Welt gekommen und kehrt wieder zum Vater zurück (16, 28), hat die himmlische Herrlichkeit verlassen und gewinnt sie wieder zurück (17, 5. 24). Es gibt gleichsam nur drei Stationen dieses Weges: das präexistente Sein beim Vater, das Ver-

---

[99] A. a. O. 309 f.

weilen bei den Menschen in der Zeit seiner Inkarnation und die Zeit nach der „Erhöhung". Diese für den joh Jesus so wichtige Anschauung, in der die Heilsbedeutung des Erdenwandels Jesu hervortritt, soll auch schon im Prolog aufleuchten. Das „Kommen in die Welt" geschieht allein in der Inkarnation, jenem geschichtlichen Ereignis von größter Tragweite, das doch von den meisten Menschen, die es unmittelbar erlebten, nicht erfaßt wurde. An dem geistigen Wirken des Logos in der vorchristlichen Menschheit hat der Evangelist kein größeres Interesse. So hört und versteht er die (2. und) 3. Strophe des ursprünglichen Liedes schon im Banne des geschichtlichen Kommens Jesu Christi. Damit verschiebt sich für ihn aber auch der ursprüngliche Aufbau. Man wird bei der jetzigen Gestalt des Prologs *drei Abschnitte* unterscheiden können: Der erste (V. 1—5) handelt vom präexistenten Sein des Logos, das der Evangelist durch die Einfügung von V. 2 unterstreicht, während V. 5 eine abschweifende Bemerkung darstellt. Im zweiten Abschnitt (V. 6—13) bezieht der Evangelist das Wirken des Logos schon auf den Inkarnierten, indem er den Nachdruck auf die unbegreifliche Ablehnung des Offenbarers durch die „Welt" legt. Der dritte Abschnitt (V. 14—18) bringt dann im vollen Akkord die Inkarnation und hebt die Heilsbedeutung des Logos für alle Glaubenden hervor. Für das ganze Lied aber ist vorausgesetzt, daß der Inkarnierte inzwischen wieder erhöht wurde und „im Schoße des Vaters weilt" (V. 18); denn als Erhöhter entbindet er die göttlichen Lebenskräfte für alle an ihn Glaubenden. Deswegen gleitet die Meditation immer wieder von der Ereignisfolge zur überzeitlich-fortdauernden Bedeutung Jesu Christi hinüber und stehen neben Urteilen über das geschichtliche Verhalten der Menschen Worte, die alle, auch die späteren, zur Glaubensentscheidung rufen. In diese Hauptfäden verschlingen sich die apologetischen Bemerkungen gegenüber den Johannesjüngern (V. 8. 15). Schließlich benutzt der Evangelist diese Gelegenheit, um seinen eigentlichen Bericht zu eröffnen (V. 6) und fügt am Ende noch zwei ihm wichtige theologische Sätze an (17. 18), die die einzigartige Heilsbedeutung Jesu unterstreichen. So geschehen die glossierenden und kommentierenden Bemerkungen nicht ganz systematisch und nicht unter einem einzigen Gesichtspunkt; aber das wird man dem Evangelisten zutrauen dürfen, so daß man schwerlich noch eine spätere „Redaktion" bemühen muß (vgl. auch die stilistischen Beobachtungen oben unter 4). Prüfen wir nun die Verse und Versteile, die wir dem Evangelisten zuschreiben wollen, im einzelnen!

Nach dem zum Hymnus gehörigen V. 1, der seinen Höhepunkt in der Aussage 1c erreicht, daß der Logos Gott war, wirkt V. 2 schwach,

retardierend, rekapitulierend. Aber die Wiederholung, die hier das präexistente Sein des Logos bei Gott unterstreicht, liegt, wie oft beobachtet, in der Gedankenproduktion des vierten Evangelisten. Als nächstes wiesen wir V. 5 dem nachträglichen Kommentar zu, zunächst aus sprachlichen Gründen; aber nun kommen auch theologische hinzu. Auch theologisch kann V. 5 nicht gut zum ursprünglichen Hymnus gehören. Wenn man hier denselben Gedanken wie in V. 10 und 11 ausgesprochen findet, befremdet V. 9; denn dieser redet vom „wirklichen Licht, das jeden Menschen erleuchtet", ohne etwas von der Unempfänglichkeit der Menschen für das Licht und der Verfinsterung der Menschenwelt zu erwähnen. Eine Erinnerung an einen urzeitlichen mythischen Kampf des Lichtes mit der Finsternis oder auch an die Scheidung von Licht und Finsternis nach Gn 1, 4 ist gänzlich abwegig, da schon in V. 4 die Existenz der Menschen vorausgesetzt ist: „Und das Leben war das Licht der *Menschen.*" Man kann sich aber leicht vorstellen, daß diese Worte den Evangelisten zu einer abschweifenden Meditation veranlaßten. Für ihn war nur eine Erleuchtung der Menschen, nämlich durch das geschichtliche Wirken Jesu Christi, bedeutungsvoll, wie sich denn auch der joh Jesus häufig genug „Licht (der Welt)" nennt (3, 19—21; 8, 12; 9, 5; 12, 35 f. 46). Den Evangelisten erschüttert die Tatsache, daß die „Menschen die Finsternis mehr liebten als das Licht" (3, 19). So reflektiert er in V. 5 sogleich über das „Scheinen des Lichtes in der Finsternis", das für ihn seit dem Kommen Jesu Christi Wirklichkeit geworden — und geblieben ist (daher das Präsens!)[100]. Daß die „Finsternis" (die verfinsterte Menschenwelt) „das Licht nicht ergriffen" hat, ist ihm angesichts des jüdischen Unglaubens zur schmerzlichen Tatsache geworden (daher der Aorist κατέλαβεν)[101]. Nun las er weiter: „Er war das wirkliche Licht, das jeden Menschen erleuchtet." Diese Aussage weckte in ihm das apologetische Interesse, gegenüber den Johannesjüngern zu betonen, daß nur Jesus, nicht der Täufer, Anspruch auf dieses Prädikat habe. Dazu mußte er aber deutlicher den Boden der Geschichte betreten und entschloß sich wohl, mit der Einführung des gottgesandten

---

[100] Man kann mit manchen Kommentatoren an das Weiterscheinen des göttlichen Offenbarungslichtes in der Verkündigung der Kirche denken.

[101] Die Übersetzung: „Die Finsternis hat es nicht überwältigt" gibt weder für die Urzeit einen Sinn (vgl. oben im Text) noch für den geschichtlichen Zusammenhang des Wirkens Jesu. Man könnte höchstens an den Sieg des Lichtes in der Verkündigung der Kirche denken. Die von D e l l i n g in TWbNT IV, 10 angezogene Stelle Acta Thomae 130 spricht zwar von einem φῶς τὸ μὴ καταλαμβανόμενον = einem „Licht, das nicht überwältigt wird", eignet sich aber kaum als sachliche Parallele. Die Stelle lautet: „Du sagtest, daß wer diesem Leben entsagt, das ewige Leben erhalten wird, und wer das Licht von Tag und Nacht haßt, ein Licht erblicken wird, das nicht überwältigt wird . . ." Aber im Prolog handelt es sich um einen geschichtlichen Vorgang; anders läßt sich der Aorist schwerlich verstehen.

Johannes zugleich den Ev-Bericht zu beginnen. Denn die feierliche Einleitung in V. 6 kann nicht nur aus dem apologetischen Interesse geboren sein; hier will er die heilige Geschichte eröffnen, auf die sein meditierender Blick schon in V. 5 gefallen war. In atl-sakralem Stil hebt er an: „Es trat ein Mann auf, von Gott gesandt ...“; aber er will auch den Logoshymnus noch nicht verlassen und läßt den Täufer zunächst nur als Glaubenszeugen dastehen. Nach ihm kommt das wahre, das echte Licht (ἀληθινόν hat jetzt auch diesen Akzent gegenüber Johannes, der nicht das Licht war); der Evangelist benutzt den Hymnusvers 9, setzt aber hinzu: (das Licht) „das in die Welt kam“.

Durch diesen in V. 6 angebahnten und in V. 9 vollzogenen Schritt in die Zeit des Erdenwandels Jesu bekommen nun auch die beiden folgenden Verse 10 und 11 ein anderes Ansehen als im ursprünglichen Hymnus. Ob man im Sinn des Evangelisten die nächste Aussage als Folgerung versteht (er war „also“ in der Welt) oder als Rekapitulation des Gedankens von V. 4 (er war „ja schon“ in der Welt), trägt nicht viel aus. Auf jeden Fall will der Evangelist sogleich das Unverständnis der „Welt“ für den zu ihr (im Fleisch) kommenden Logos hervorheben. Um diesen Gedanken zu verstärken, fügt er ein: „und die Welt ist durch ihn geworden“; sie steht also in Zuordnung zu ihm, sie ist auf ihn hingewiesen — und doch hat sie ihn nicht erkannt. Zugleich schlingt der Evangelist mit diesem Zusatz einen Verbindungsfaden zu dem präexistenten Sein des Logos. Es ist ihm wichtig, daß der geschichtlich gekommene Logos, d. i. Jesus Christus, kein anderer ist als der uranfängliche, die Schöpfung vollziehende Logos. Der nächste Vers des Hymnus (V. 11) schließt sich an, vom Evangelisten aber deutlich vom geschichtlichen Wirken Jesu verstanden. Daß *er* bei den „Seinigen“ an das jüdische Volk gedacht habe, ist nicht ausgeschlossen, aber auch nicht unbedingt erfordert. Er weiß noch um die Wahl des Eigentumsvolkes Gottes, da er „Israel“ (im Unterschied zu οἱ Ἰουδαῖοι) noch als Ehrentitel wertet (1, 31. 50; 3, 10; 12, 13); er ist aber ebenso erschreckt und erzürnt über die Ablehnung, die der Messias und Gottessohn gerade durch die amtlichen Vertreter dieses einstigen Gottesvolkes erfuhr.

Die Verse 12—13 sind für den Evangelisten die notwendige Ergänzung dieses düsteren Aspekts. Auch im entfalteten Bericht des Ev stellt er dem unerklärlichen jüdischen Unglauben scharf und hell die Möglichkeit des Glaubens gegenüber und zeigt die Anfänge der Jesus von Gott zugeführten Glaubensherde auf. Ähnlich pointiert, wie er der kategorischen Aussage: „Die Seinigen nahmen ihn nicht auf“ die andere folgen läßt: „Die ihn aber annahmen ...“, erklärt er beim Rückblick und Rechenschaftsbericht über Jesu öffentliches Wirken

zunächst: „Obwohl er so große Zeichen vor ihnen vollbracht hatte, glaubten sie nicht an ihn" (12, 37) und begründet dieses dunkle Rätsel der Verstockung sogar aus der Schrift (12, 38—41), fährt dann aber fort: „Gleichwohl jedoch glaubten sogar von den Führenden viele (!) an ihn" (12, 42). Die Jesus Annehmenden, d. h. Glaubenden, erhalten die Vollmacht, Kinder Gottes zu werden. Für den Gedanken der Gotteskindschaft braucht man nur auf 1 Joh 3, 1 f. 10; 5, 2 zu verweisen, doch fällt der Ausdruck auch Joh 11, 52; gegenüber gnostischen Anschauungen ist es wichtig, daß die Glaubenden erst Kinder Gottes *werden*, nämlich durch die übernatürliche Zeugung der Taufe, wie nach Joh 3, 3 ff nicht zweifelhaft ist. Mit diesem Blick auf das von Jesus gebrachte Heil erhebt sich der Evangelist aber wieder (vgl. V. 5) über die retrospektive Betrachtung und kommt zu grundsätzlichen, immergültigen Erklärungen. Denn nun fügt er (ähnlich wie in 1 Joh 5, 13) noch an: „(nämlich) denen, die an seinen Namen glauben". Wie er damit die einzige Bedingung der Heilserlangung verdeutlicht, so mit V. 13 das Wesen der Gotteskindschaft. Sie ist ein gänzlich anderer Prozeß als die natürliche Entstehung des Menschen, völlig unabhängig von den Faktoren, die die physische Erzeugung und Geburt bestimmen (Zeugungssubstanzen, Geschlechtstrieb, Verlangen des Mannes); Kind Gottes wird man durch die Zeugung aus Gott. Diese scharfe Antithese erinnert an 3, 6, wo die Übernatürlichkeit der „Zeugung von oben" durch die seinsmäßig verschiedenen Sphären von σάρξ und πνεῦμα, d. h. irdischer Stofflichkeit und göttlicher Geistigkeit, demonstriert wird[102].

Das Mittelstück von V. 14 (καὶ ἐθεασάμεθα bis πατρός) wollten wir ebenfalls als eine Einfügung des Evangelisten ansehen. Wahrscheinlich will er sich hier als gläubiger und ergriffener Zeuge des großen Mysteriums melden, als einer von denen, die mit gläubigen Augen die im Fleische Jesu verborgene göttliche Herrlichkeit des Logos schauten (vgl. 1 Joh 1, 1—4). Solche Schau, die nur dem Auge des Glaubens möglich ist (vgl. 11, 40), dürfte hier, im Anschluß an die Ansage des großen geschichtlichen Heilsereignisses der Inkarnation, auch den Anspruch auf geschichtliche Zeugenschaft involvieren, wie

---

[102] Das ist mit ein Grund, die pluralische Lesart anzunehmen. Der Gedanke an die übernatürliche (aus dem Heiligen Geist, ohne Mitwirkung eines menschlichen Vaters erfolgende), jungfräuliche Geburt Jesu liegt dem Zusammenhang doch wohl fern. Auch wären die Akzente dabei eigenartig gesetzt, da die Urkirche sonst die Geburt aus der Jungfrau betont. Warum die Betonung οὐδὲ ἐκ θ. σαρκός, wenn der Logos doch selbst σάρξ wird? Dieser Anstoß verschwindet, wenn V. 13 einem anderen Zusammenhang zugehört. — Wenn man V. 12c und V. 13 wegen der schlechten Verknüpfung nicht derselben Hand zutrauen will, könnte man V. 13 für einen frühen Zusatz der Redaktion (Schüler des Evangelisten) halten, die aus seinem Geist heraus auch das τέκνα θεοῦ γενέσθαι noch verdeutlichen wollte.

dies im Prooemium von 1 Joh noch deutlicher wird[103]. Sieht man in V. 14b—c vom Evangelisten hinzugefügte Worte, dann hebt sich davon das ἡμεῖς πάντες von V. 16 ab, wo alle, auch die späteren Glaubenden bekunden, die Heilsgaben des menschgewordenen Logos in Fülle empfangen zu haben. Bekräftigt wird diese Ansicht durch den joh Ausdruck μονογενής in 14c und die (damit verbundene, aber im Zusammenhang des Prologs) unvermittelt auftauchende Bezeichnung „Vater“ für Gott; einen ähnlichen Vorgang erleben wir in 1 Joh 1, 2. V. 18, den wir ebenfalls dem Evangelisten zuweisen möchten, nimmt diese Redeweise wieder auf.

Zum zweiten Täuferstück (V. 15) wurde schon (s. o. S. 92 f) ausgeführt, daß dem Evangelisten wahrscheinlich daran liegt, positiv die Würde des inkarnierten Logos durch das Zeugnis des Johannes hervorzuheben und negativ ein Argument der zeitgenössischen Johannesjünger abzuwehren, nämlich daß der zeitlich Vorangehende auch rangmäßig höher stehe. Tatsächlich stellt ja der Prolog in seiner jetzigen Gestalt das Auftreten des Täufers der Inkarnation des Logos voraus; eine Mißdeutung dieses „Vorangehens“ wird sogleich durch die eigenen Worte des Täufers ausgeschlossen. Das Präsens μαρτυρεῖ, unterstützt durch das Perfekt κέκραγεν, belegt aber auch, daß es dem Evangelisten auf den bleibenden Zeugniswert der Täuferworte ankommt.

Über V. 17 und 18 ist schon einiges Formale gesagt worden (s. o. S. 74). Inhaltlich stellen beide Verse die einzigartige Bedeutung Jesu Christi als des Heilsmittlers heraus, zunächst (V. 17) gegenüber der Gesetzesordnung des Alten Bundes, dann (V. 18) gegenüber allen Ansprüchen hellenistischer (oder jüdischer?) Mystik und Gnosis, unmittelbar zu Gott zu gelangen. Für den Logoshymnus war der Höhepunkt schon mit V. 16 im jubelnden Preis und Dank der Gläubigen erreicht. Dem Evangelisten aber war die mit nichts vergleichbare, alle anderen Heilsbemühungen ausschließende Mittlerstellung Jesu Christi überaus wichtig. Sie war für ihn die Konsequenz aus der Inkarnation des Logos, da „wer ihn sieht, den Vater sieht“ (14, 9 — die ganze Stelle 14, 6—11 gibt zu V. 18 einen aufschlußreichen Kommentar). Beachtlich ist, daß der Evangelist in V. 17 die Wendung χάρις καὶ ἀλήθεια aus dem Hymnus übernimmt, obwohl er sonst nie χάρις für sich oder jenen Doppelausdruck verwendet. In V. 18 wird sich vom Inhalt her nicht entscheiden lassen, ob die Lesart μονογενὴς θεός oder υἱός (oder auch die Konjektur θεοῦ) das Ursprüngliche ist; sachlich, theologisch bestehen für den Evangelisten da kaum Unterschiede.

---

[103] Vgl. Schnackenburg, Johannesbriefe Exk. 1 (S. 44—50).

Ausblick

Die hier vorgetragene Hypothese enthält manche Unsicherheitsfaktoren, auf die, besonders bei der Herausschälung des Logoshymnus, bereits hingewiesen wurde. Man wird auch nie mit Bestimmtheit sagen können: Dieser oder jener Beweggrund führte den Evangelisten dazu, seine Zusätze zu machen. Wir müssen immer mit dem freien Gestaltungswillen des Evangelisten und mit ihn leitenden Gesichtspunkten rechnen, die uns verborgen sind. Aber diese Hypothese überhaupt zur Diskussion zu stellen, ist sicher nicht nutzlos, schon damit die Frage nach der literarischen Einheit, dem Aufbau und Sinn des Prologs — eine notwendige und fruchtbare Frage — nicht verstummt.

Bei Annahme der vorgetragenen Hypothese ergeben sich wertvolle Ausblicke, die sich im Verlauf der Darlegungen schon zu öffnen begannen, die hier abschließend aber noch kurz zusammengefaßt seien. Der Hauptgewinn dürfte folgende Erkenntnis sein: Wenn ein solches Logoslied in christlichen Gemeinden gesungen wurde, wenn es also um die erste Jahrhundertwende ein Christentum gab, das sich die darin enthaltenen hohen Gedanken vollbewußt zu eigen gemacht hatte, das für die Geisteshaltung seiner Umwelt aufgeschlossen war und sich von ihr zugleich im Vollgefühl des eigenen Besitzes abhob, das ein gewaltiges und unverwechselbares Christusbild ausgeprägt hatte, dann ergab das für den Evangelisten, wer immer er auch war, einen hinreichenden Grund, ein Werk wie das Joh zu schaffen: Es sollte diesen christlichen Gemeinden eine Darstellung des Wirkens Jesu bieten, wie es ihrem geistigen Horizont, ihrer Fragestellung und ihren Bedürfnissen im persönlichen und gemeinschaftlichen religiösen Leben entsprach. Diese an sich naheliegende, ja selbstverständliche Erklärung wirft doch für die joh Frage einiges ab, was ohne die Annahme eines schon vorher existierenden Logosliedes und seines „Sitzes im Leben", wie wir ihn zu bestimmen suchten, nicht so klar zu sehen ist:

a) Für die Autorfrage ergibt sich die Möglichkeit, daß ein Palästinenser und „Jünger des Herrn" trotz der hohen hellenistischen (oder jüdisch-hellenistischen oder auch „gnostisch"-dualistischen) Geistigkeit, die über das Ev ausgebreitet ist, der Verfasser ist — wenn er nämlich in solchem *christlichem* Milieu diese Geistigkeit in sich aufnahm.

b) Eine „Redaktion", die den Charakter des ursprünglichen Ev wesentlich verändert hätte, braucht man nach dem Prolog nicht anzunehmen. Im Gegenteil, die „sekundären" Bestandteile erwiesen sich

gerade als gut joh und mußten dem Evangelisten selbst zugesprochen werden. Dieser muß ein Mann strenger Rechtgläubigkeit gewesen sein, dem daran lag, mögliche Mißverständnisse zu beseitigen und ein klares Christusbekenntnis zu fördern. Nach V. 14b will er wahrscheinlich zu dem Kreis der Augen- und Ohrenzeugen des Wirkens Jesu gerechnet werden.

c) Die Zuverlässigkeit der Überlieferungen des Joh wird gefestigt, da diese, von jenem Erzähler und „Zeugen" herstammend, bewußt in eine dem christlichen Milieu entsprechende „kerygmatische" Form eingebettet sein können.

d) Die Grundtendenz der joh Darstellung ist innerchristlich und geht vor allem auf die Zeichnung eines Christusbildes, das dem hohen Gehalt des Logoshymnus angemessen ist, aber nun auch im irdischen Wirken Jesu aufgewiesen werden soll.

e) Im Verhältnis zu den syn Evv bleibt Raum für eine unabhängige, selbständige Zielsetzung, so daß eine bewußte Konfrontierung mit ihnen durch den Autor des Joh überhaupt nicht beabsichtigt zu sein braucht.

f) Wenn der Evangelist aus dem kultischen Leben Anregungen wie das Logoslied empfing, erhebt sich die Frage, ob seine Darstellung nicht auch ganz oder teilweise für den Kultus, also die Vorlesung beim Gottesdienst, bestimmt war. Doch spricht auch manches dagegen; eine „Perikopen"-Einteilung ist nicht zu erkennen. (Die Frage einer sakramentalen Deutung vieler Abschnitte, wie sie namentlich O. Cullmann vorträgt, ist davon abzuheben.)

Bei dem schwierigen und verwickelten joh Problemkreis muß man jedenfalls jede Möglichkeit ergreifen, den Hintergrund dieses Ev zu „konkretisieren". Trotz alles religionsgeschichtlichen Vergleichsmaterials, auch trotz der neuen Handschriftenfunde, wird die Exegese dabei das letzte Wort behalten.

(Abgeschlossen am 5. August 1956)

Kleinere Beiträge

„Neue" babylonische Chroniken und Altes Testament

Das British Museum in London besitzt seit langem eine Anzahl von akkadischen Keilschrifttexten, die man kurz als babylonische Chroniken zu bezeichnen pflegt. Der erste größere Text dieser Art wurde bereits 1887 von *T. G. Pinches, H. Winkler* und *J. N. Straßmaier* und seitdem öfter herausgegeben[1] und auch bearbeitet und übersetzt[2]. Diese Chronik reicht etwa von 745 bis 668 v. Chr., das erhaltene Exemplar ist aber nach der Unterschrift erst im 22. Jahr des Darius (I. ?), also frühestens 500/499 geschrieben und stellt nur die Abschrift eines älteren Originals dar. Es gab solche Chroniken in Babylonien, die die wichtigsten politischen und namentlich militärischen Ereignisse in verschiedener Ausführlichkeit und, wie es scheint, auch zu verschiedenen Zwecken verzeichneten, schon von der Mitte des 2. Jahrtausends an bis herab in die Seleukidenzeit. Soweit sie die älteren *babylonischen* Könige betreffen — nur diese, nicht die *assyrischen* stehen dabei im Mittelpunkt des Interesses — sind die erhaltenen Texte von *L. W. King* in seinem Buche *Chronicles concerning Early Babylonian Kings 1907* zusammengefaßt. Zur Herausgabe der entsprechenden neubabylonischen Texte (seit Nabopolassar) kam King († 1919) nicht mehr. Durch seine Amtsnachfolger am British Museum wurde seine Arbeit aber teilweise ergänzt und fortgesetzt. Von *S. Smith* erschien *Babylonian Historial Texts Relating to the Downfall of Babylon (1924)*, und von *C. J. Gadd The Fall of Nineveh. The newly discovered Babylonian Chronicle, No. 21901, in the Brit. Museum, 1923.* Aus dieser „Chronik Gadd" ergab sich mit Bestimmtheit, daß Nineve nicht erst 606, wie man bisher gemeint hatte, sondern bereits 612 von Babyloniern und Medern erobert wurde. Des weiteren war ihr zu entnehmen, daß der Pharao Necho von Ägypten nicht als Gegner, wie man aus dem AT (4 Kg 23, 29; 2 Chr 35, 20—22) irrtümlich geschlossen hatte, sondern als Bundesgenosse des sinkenden Assyrerreiches durch Palästina-Syrien bis an den Euphrat herangezogen kam, nachdem bereits 616 ein ägyptisches Heer an der Seite des assyrischen gegen die Babylonier gekämpft hatte. Die „Chronik Gadd" erscheint mit (verbesserter) Übersetzung und Erklärung nun wieder in der neuen Ausgabe von *D. J. Wiseman, Chronicles of Chaldaean Kings (626—556 B. C.) in the British Museum,* London 1956. Diese macht aber zugleich noch weitere Texte dieser Art aus dem Brit. Museum der Öffentlichkeit zum ersten Mal zugänglich, deren Angaben sich auf die Zeit von 626 bis 556 erstrecken. Allerdings bleiben auch jetzt noch zwei Lücken: die Jahre 622—617 und 593—558 fehlen. Die Texte gehören nicht zu einer und derselben Tafel und bilden zusammen keine geschlossene Einheit; sie sind auch nicht alle von der gleichen Hand

[1] Zuletzt: Cuneiform Texts in the British Museum 34 (1914) pl. 46—50 [teilweises Duplikat pl. 44 s.].
[2] Zuletzt (teilweise) von L. Oppenheim in ANET² 1955, 301—303.

geschrieben, wenn auch drei derselben (B. M. 21901, 22047 und 21946) inhaltlich und nach der catch-line aneinander anschließen. In der Ausführlichkeit ihrer Angaben sind sie verschieden, so daß nicht anzunehmen ist, daß sie Auszüge oder Abschriften aus dem gleichen, etwa gar offiziellen babylonischen Geschichtswerk darstellen. Wahrscheinlich hat es verschiedene solcher historischer Summarien auch mit verschiedener Zielrichtung gegeben.

Die Texte werden von W. in Photos, Autographie, Umschrift und Übersetzung geboten; die ihnen folgenden Anmerkungen sind philologischen und historischen Fragen gewidmet. Der Textbearbeitung geht eine 49 Seiten lange Einleitung voraus, in der die Texte beschrieben werden und auf Grund ihrer Aussagen eine Übersicht über die historischen Daten gegeben wird, veranschaulicht durch eine Zeittafel und mehrere Kartenskizzen. In einem Anhang werden bisher oder immer noch strittige Fragen im Zusammenhang besprochen: Das Todesjahr des Kandalanu, des letzten assyrischen „Statthalters" oder „Königs" in Babylon (starb zwischen Mai und Nov. 627); der Regierungsantritt des letzten assyrischen Königs Sinsariskun (bis 612), von dem noch nicht entschieden ist, ob er 629 oder 626 stattfand; das Datum der Thronbesteigung Nabopolassars, für das widersprechende Angaben vorliegen: Elul (Sept.—Oktober) und Marcheschwan (Nov. bis Dezember) 626, während das Jahr selbst jetzt feststeht; der Feldzug Nebukadnezars nach Ägypten 568/7 und schließlich das Aufgebot der babylonischen Armee, die man sich als stets schlagfertiges, stehendes (Berufs)-heer vorzustellen hat, das nur für größere Feldzüge durch Aushebungen ergänzt bzw. reorganisiert wurde. Die militärische Aktivität und damit der Verbrauch an Menschen und Material war unter den ersten neubabylonischen Königen ja enorm, wenn man bedenkt, daß im Verlauf von 23 Jahren (616—594) nur drei von größeren militärischen Operationen frei waren; dabei war eine Pause (600/599) einmal erzwungen durch die Niederlage in Ägypten, das anderemal durch eine Meuterei in Babylon selbst 595. Zur Erläuterung des Nachtrags sind noch einige (mit einer Ausnahme) schon bekannte Texte aus dem Brit. Museum in Umschrift beigegeben.

Wichtig für das AT ist an den neuen Texten folgendes:

1. Nabopolassar gelangte bereits 626, nicht erst 625 auf den babylonischen Thron, wie bereits bemerkt.

2. Die Frage, ob die *Umman-manda* Meder oder Skythen sind oder ob unter dieser Bezeichnung gelegentlich beide zusammengefaßt werden, ist noch nicht weiter geklärt. Jedenfalls sind aber die Meder an der Seite der Babylonier am Kampf gegen das Assyrerreich und dessen Sturz beteiligt, vgl. RAAO 22 (1925) 28 f.

3. Unter den Begriff Hatti-Land fällt damals neben Syrien auch Palästina, wie es längst wohl üblich war.

4. Die Schlacht bei Karkemisch fand tatsächlich, wie es Jer 46, 2 entspricht, im Jahre 605 (zwischen April und August) statt, nicht schon, wie manche vermutet hatten, im Jahre 609. Sie brachte, nach wechselvollem mehrjährigem Geplänkel zwischen Ägyptern und Babyloniern in der Gegend des Euphrat, die Entscheidung gegen Necho, der sich daraufhin aus Syrien und Palästina zurückzog. Zum erstenmal erfährt man jetzt von einem weiteren Treffen bei *Hamath*, durch das der Rest der ägyptischen Armee in Syrien vollends aufgerieben worden sein soll.

5. Nabopolassar starb im August (am 8. Ab) 605. Sein Sohn Nebukadnezar, bereits seit 607 zunächst neben seinem Vater mit der Führung einer Armee betraut, konnte schon 3 Wochen später (am 1. Elul) in Babylon den Thron besteigen, wie es scheint, ohne auf Schwierigkeiten zu stoßen. An welchem Ort des „Hatti-Landes“ er sich damals gerade befand, daß er so auffallend rasch in der babylonischen Hauptstadt erscheinen konnte, ist nicht ersichtlich. Noch im gleichen Jahre kam er wieder nach Syrien zurück, um den Tribut seiner neuen Untertanen zu empfangen und verblieb dort bis zum Schebat seines Akzessionsjahres (Febr./März 604). Am kommenden Neujahrsfest (April 604) vollzog er die feierlichen Zeremonien in Babylon, indem er die Hand des Bel und Nebo ergriff. Von da an wird sein 1. Regierungsjahr gezählt.

6. Nebukadnezar war auch in seinen ersten Regierungsjahren militärisch nicht untätig, wie es bisher geschienen hatte. Fast jedes Jahr unternahm er Züge gegen den Westen. So erklären sich die politischen Schwierigkeiten, die sich für Juda und seinen König Jojaqim ergaben. Daß dieser sich Nebukadnezar unterordnen mußte, war bereits 4 Kg 24, 1 gesagt. Aber die spezielle Angabe Dan 1, 1 f., daß Jojaqim in seinem 3. Regierungsjahr (etwa 606/605) dem Nebukadnezar in Jerusalem in die Hände fiel, und daß er von ihm in Ketten gelegt wurde, um nach Babylon gebracht zu werden 2 Chr 36, 6 f., erfährt keine Klärung. Diese Angabe kann auch nicht auf die Vorgänge von 598/7 bezogen werden, denn damals wurde Jojoqim von Nebukadnezar nicht mehr lebend in Jerusalem angetroffen. Am wahrscheinlichsten bleibt immer noch der Zusammenhang mit der politischen Umwälzung i. J. 605 als Auswirkung der Schlacht von Karkemisch und Hamath, die Nebukadnezar freie Hand in Syrien-Palästina gab. Man darf annehmen, daß auch Jojaqim unter den Tributbringenden des Jahres 605/4 gewesen ist, besonders wenn die von Nebukadnezar i. J. 604 eroberte und geplünderte Stadt, deren König gefangengenommen wurde, wirklich das südw. von Jerusalem gelegene *Asqalon* war. Der Name der Stadt ist allerdings teilweise ergänzt (B. M. 21946 obv. 18, vgl. p. 68 und 85), und auch von dem aramäischen Brief (Saqqara-Papyrus, vgl. *Semitica I* [1948] 43—68) an den Pharao mit der Bitte um Hilfe gegen das Heer des babylonischen Königs steht Datum und Absender nicht sicher fest, so gut dieser Hilferuf in diese Zeit und in diese Gegend paßt. Asqalon ist also möglich, aber nicht sicher. Daß Nebukadnezar schon 605/4 bis an die ägyptische Grenze vordrang, ist weder 4 Kg 24, 7 noch in der neuen babylonischen Chronik gesagt.

7. Neu und sehr wichtig aber ist die Nachricht der Chronik *B. M. 21946 rev. 6 f.* (vgl. p. 70), daß Nebukadnezar im Kislev seines 4. Regierungsjahres (Ende 601) gegen *Ägypten* zog, dort aber auf starken Widerstand stieß und nach einer für ihn ungünstigen oder zum mindesten unentschiedenen Feldschlacht gegen das Heer des Pharao wieder umkehren mußte; die Bemerkung: „in der Feldschlacht schlug einer den anderen und sie brachten sich gegenseitig eine große Niederlage bei“ ist sehr vielsagend. Eine ägyptische Nachricht über diese Schlacht fehlt allerdings. Aber es zeigt sich, daß durch Karkemisch die Kraft Ägyptens keineswegs völlig gebrochen war, und wenn es auch den Besitz Syriens und Palästinas aufgegeben hatte, mag sein politisches Intrigenspiel dort doch weitergegangen sein. Nebukadnezar konnte natürlich, wenn er in Ägypten operierte, Unruhen in seinem Rücken wie die Machenschaften Jojaqims 4 Kg 24, 1 nicht dulden, aber sie werden nach

dem babylonischen Mißerfolg in Ägypten verständlich. Es dauerte fast zwei Jahre, bis Nebukadnezar sein Heer so weit reorganisiert hatte, um wieder einen Feldzug gegen den Westen unternehmen zu können. Ob der „Abfall“ Jojaqims von Nebukadnezar nach dreijähriger Unterordnung unter ihn vor oder nach dessen ägyptischem Feldzug anzusetzen ist, wird nicht klar, da nicht deutlich ist, von wann ab die drei Jahre der Unterordnung zu rechnen sind 4 Kg 24, 1. Ebensowenig ist deutlich, ob die Einfälle der Nachbarn in judäisches Gebiet 4 Kg 24, 2 der babylonischen Etappe galten oder zugunsten oder gar im Dienste des in Ägypten stehenden Nebukadnezar geschahen. Die neue Chronik sagt darüber nichts.

8. Dagegen erfährt das Drohwort Jer 49, 28—33 gegen die Wüstenstämme von Qedar und Hasor, „die Nebukadnezar schlug“, eine neue Beleuchtung durch die Nachricht, daß Nebukadnezar 599/8 von Syrien aus Truppen sandte, um die Wüste zu säubern und den „Arabern“ viel Besitz, Vieh und Götter(bilder) wegzunehmen (B. M. 21946 rev 9 f., p. 70).

9. Erstmalig in einem nichtbiblischen Text ist die Erwähnung der Einnahme Jerusalems durch Nebukadnezar; es wird sogar das (bisher unbekannte) genaue Datum angegeben: der 2. Adar seines 7. Regierungsjahres, d. i. Mitte März 597 (B. M. 21946 rev. 12 f., p. 72). Es wird zwar weder der Name der Stadt noch der des Königs genannt (auch der Name des Pharao [Necho] wird nicht genannt), aber es kann nach dem Zusammenhang kein Zweifel sein, daß die eroberte Stadt äl ia-a-ḫu-du Jerusalem, der gefangengenommene König Jojachin und der von Nebukadnezar an dessen Stelle gesetzte König eigener Wahl Sidqia ist. Die neue Chronik ergänzt und bestätigt also hiermit den Bericht von 4 Kg 24, 8—17. Wenn ferner die Angabe von 2 Chr 36, 9 richtig ist — und es gibt keinen ersichtlichen Grund, es zu bezweifeln —, daß Jojachin 3 Monate und 10 Tage regierte, also Jojaqim wohl ebensolange Zeit vor dem Fall Jerusalems starb, dann muß er schon tot gewesen sein, als das babylonische Heer im Kislev (Dezember 598) von Babylon zum Feldzug gegen Westen aufbrach: Über die näheren Umstände schweigt auch der neue babylonische Text. Es ergibt sich aber noch folgendes: Nach 2 Chr 36, 10 erfolgte die Wegführung Jojachins „um die Wende des Jahres“, nach 4 Kg 24, 12 wurde er von Nebukadnezar in dessen 8. Regierungsjahr „genommen“. Beide Angaben werden verständlich, ohne daß ein Widerspruch anzunehmen ist, wenn man jetzt weiß, daß Jerusalem im letzten Monat des 7. Jahres des Nebukadnezar fiel oder kapitulierte. Der Abtransport der Gefangenen nach Babylon und seine Vorbereitung nahm naturgemäß einige Zeit in Anspruch und konnte sich leicht bis ins neue Jahr hinziehen.

Über die Belagerung und Eroberung Jerusalems im Jahre 587/6 fehlt leider immer noch eine nichtbiblische Nachricht.

Auch über den Zug Nebukadnezars nach Ägypten im Jahre 568/7 enthalten die neuen Chroniken nichts.

10. Dagegen ist völlig neu der Bericht über den Zug des babylonischen Königs Neriglissar (559—55), des Schwiegersohnes Nebukadnezars, nach dem westlichen Cilicien 557/6. Man sieht daraus, daß dieser Mann kein unbedeutender und untätiger, sondern ein ziemlich tatkräftiger Herrscher war, der offenbar auf diese Weise dem Expansionsdrang des Perserreiches entgegentreten wollte. Für das Alte Testament ist dies aber von geringerer Bedeutung.

W. hat sich mit der Veröffentlichung dieser Texte und ihrer sachkundigen Bearbeitung nicht nur den Dank der Assyriologen verdient, denen er damit neues Material erschlossen hat, sondern auch den der Historiker und namentlich der Alttestamentler. Es empfiehlt sich, die neuen Resultate in ihrer Beziehung zur Geschichte der letzten Jahrzehnte des Reiches Juda sorgfältig ad notam zu nehmen. Manches, wenn auch lange nicht alles, was man wünschte, wird dadurch klarer. Vieles Vermuten und Kombinieren hätte man sich sparen können, wenn man die hier veröffentlichten Texte schon vor 60 oder 70 Jahren gekannt hätte.

Bonn, September 1956. F. Nötscher.

Σχίσμα und αἵρεσις im Neuen Testament

In der kirchlichen Sprache sind die Begriffe „Schisma" und „Häresie" genau festgelegt. Der Häretiker leugnet Glaubenswahrheiten der katholischen Kirche. Der Schismatiker ist nach der Definition bei Eichmann-Mörsdorf[1] „ein Getaufter, der sich von der kirchlichen Gemeinschaft lossagt"[2]. Naturgemäß haben diese Begriffe eine Entwicklung durchgemacht, ehe sie die im Kirchenrecht geschliffene Form erlangten.

Die *Worte* σχίσμα und αἵρεσις kommen beide schon im NT vor, aber beide sind noch keine termini technici im heute gültigen Sinn. αἵρεσις ist freilich bereits auf dem Wege zu dieser Bedeutung, σχίσμα dagegen keineswegs, so daß man bei diesem Wort nicht einmal von einem charakteristischen ntl Sprachgebrauch reden kann.

Das Wort σχίσμα findet sich an folgenden Stellen des NT. In den syn Evv steht es nur einmal, und zwar in dem buchstäblichen Sinn eines Risses, nämlich Mk 2, 21 = Mt 19, 16: Der neue Flicken auf einem alten Gewand verursacht ein χεῖρον σχίσμα. Die Vulgata übersetzt scissura. Dafür findet sich das entsprechende Verbum σχίζειν mehrfach, und stets in dem gleichen buchstäblichen Sinn. Beim Tode Christi zerreißt der Tempelvorhang (Mk 15, 38 = Mt 27, 51: ἐσχίσθη, Vulg. scissum est). Ferner spalten sich damals die Felsen (ἐσχίσθησαν, Vulg. scissae sunt). Bei seiner Taufe sah Jesus die Himmel gespalten (Mk 1, 10: σχιζομένους, Vulg. apertos). Bei Lk 6, 36 steht im Worte vom Flicken zwar nicht das Hauptwort σχίσμα, dafür aber zweimal σχίζειν. Auch Joh braucht das Verbum in diesem buchstäblichen Sinn. Nach Joh 19, 24 wollen die Soldaten den Leibrock Jesu nicht zerreißen (μὴ σχίσωμεν αὐτόν, Vulg. scindamus), und beim wunderbaren Fischfang zerriß nicht das Netz (21, 11: οὐκ ἐσχίσθη, Vulg. scissum).

Darüber hinaus verwendet Johannes nun das Wort σχίσμα, und zwar ausschließlich im übertragenen Sinn. Nach Joh 7, 43 streiten die Leute über die Person Jesu, und es entstand eine Spaltung in der Beurteilung: σχίσμα . . . ἐν τῷ ὄχλῳ (dissensio). Das Gleiche geschieht nach der Heilung des Blindgeborenen (9, 16: σχισμα, schisma), und ebenso ruft das Gleichnis vom guten Hirten „unter den Juden" ein σχίσμα (dissensio) hervor (10, 19).

---

[1] Lehrbuch des Kirchenrechtes III, Paderborn 1950, 414.

[2] Vgl. Meinertz, Probleme der Judenmission in Israel: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 38 (1954) 137—140.

Auch Paulus spricht nur in diesem übertragenen Sinn von σχίσματα. 1 Kor 1, 10 warnt er vor Streitigkeiten (σχίσματα, schismata) und klagt 11, 18 über die σχίσματα (scissuras) bei der Eucharistiefeier. Im Vergleich mit dem menschlichen Leib lehnt er die σχίσματα ἐν τῷ σώματι (schisma) ab (12, 25).

Damit sind alle Stellen verzeichnet, in denen das Wort σχισμα im NT vorkommt. Hinzuzufügen sind noch zwei Stellen der Apostelgeschichte, die das Verbum σχίζειν verwerten. Nach Apg 14, 14 spaltet sich die Menge in Ikonium auf Grund der Pauluspredigt (ἐσχίσθη, divisa), und ebenso in Jerusalem nach 23, 7 (ἐσχίσθη, soluta est).

Die Septuaginta kennt das Wort σχίσμα überhaupt nicht, jedoch braucht sie die Form σχισμή dreimal im buchstäblichen Sinn von den „Abgründen der Berge" (Jon 2, 6) und den „Felsenrissen" (Is 2, 19. 21). Als einzige Stelle aus den Papyri in dieser Bedeutung verzeichnet Fr. Preisigke[3] das Wort im Sinn von „gepflügter Zustand des Ackers". Die übertragene Bedeutung enthält der Papyrus Lond. 2710[4]: Der ἡγούμενος der Bruderschaft des Zeus Hypsistos verbietet σχίσματα aufs strengste.

Genau so drücken sich die apostolischen Väter aus, bei denen besonders der Gegensatz des σχίσμα zum Frieden betont wird. In der Didache (4, 3) wird zum Frieden gemahnt: οὐ ποιήσεις σχίσμα, εἰρηνεύσεις δὲ μαχομένους, genau so im Barnabasbrief (19, 12). Der erste Clemensbrief an die Korinther verabscheut alle Streitigkeiten in der Gemeinde, und zwar wiederholt unter der Bezeichnung σχισμα (2, 6; 46, 5; 54, 2). 49, 6 heißt es: ἀγάπη σχίσμα οὐκ ἔχει. Während im Pastor des Hermas mehrere Male das Wort im buchstäblichen Sinn von den Rissen in den Steinen des Turmes verwertet wird (Sim 9, 8, 3; Vis 3, 2, 8: σχισμάς, u. a.), klagt Sim 8, 9, 4 über die σχίσματα ἐν ἑαυτοῖς, ähnlich wie 8, 7, 2 (σχισμάς), wo der Gegensatz zum Frieden hervorgehoben wird. Der Herausgeber F. X. Funk bemerkt dazu mit Recht: Ubi habes contrarium: εἰρηνεύοντες εἰς ἑαυτούς (zu 8, 9, 4).

Demgemäß steht das Wort σχίσμα (σχίζειν) innerhalb und außerhalb des NT überall in wesentlich gleichem Sinn. Bei der buchstäblichen Bedeutung handelt es sich um Risse, die naturgemäß je nach dem Zusammenhang in verschiedenem Material sein können: Kleid, Tempelvorhang, Netz usw. Im übertragenen Sinn sind stets Streitigkeiten, Meinungsverschiedenheiten, Friedensstörung und dgl. gemeint, gleichgültig, ob es sich um die Zuhörer Jesu, die christlichen Gemeinden, oder auch die Bruderschaft des Zeus Hypsistos handelt. Nirgendwo findet sich auch nur eine Andeutung, daß einmal an das Verhältnis von Judentum und Kirche gedacht wäre — was ja auch tatsächlich im Rahmen der sonstigen Verwendung des Wortes nicht zu erwarten ist. Vom Standpunkt des NT aus ist es darum ganz unmöglich, die Haltung der Synagoge der Kirche gegenüber ein Schisma zu nennen. Dieser Versuch kann nur eine Abschwächung der jüdischen Haltung bedeuten sollen, und zwar von dem Verständnis des heutigen kirchlichen Begriffes des Schisma aus. Aber dieser Begriff paßt gerade am allerwenigsten auf das Judentum.

Noch deutlicher wird die Neutralität und der Mangel an Entwicklung des ntl Begriffes σχίσμα, wenn man ihn mit dem Worte αἵρεσις vergleicht[5].

---

[3] Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden II, Berlin 1927, 563.
[4] Bei W. Bauer, Wörterbuch zum NT, Berlin [4]1952, Sp. 1490.
[5] Vgl. H. Schlier, Artikel αἵρεσις TWbNT I, 180 ff.

Dieses fehlt in den Evangelien vollständig. In der Septuaginta kommt es nur zweimal vor, und zwar im Sinn der freien Wahl (κατὰ αἵρεσιν Gn 49, 5; Lv 22, 21; 1 Makk 8, 30), entsprechend dem Verbum αἱρεῖσθαι, wählen, auswählen, wie es im NT dreimal gebraucht ist, sei es von Menschen (Phil 1, 21; Hebr 11, 25), sei es von Gott (2 Thess 2, 13). In diesem Sinn kennt das NT das Hauptwort αἵρεσις nicht. Die Apostelgeschichte schließt sich dem frühen jüdischen Sprachgebrauch an und denkt an religiöse Schulbildungen, zunächst im ganz neutralen Sinn. Es gibt eine αἵρεσις (haeresis) der Pharisäer (Apg 15, 5) und eine solche der Sadduzäer (Apg 5, 17). Erstere nennt Paulus Apg 26, 5 die strengste Richtung der jüdischen Religion (ἀκριβεστάτη αἵρεσις, certissima secta). Umgekehrt bezeichnet der jüdische Rhetor Tertullus Paulus den Hauptführer der αἵρεσις (secta) der Nazoräer (Apg 24, 5).

Damit ist das Christentum zum ersten Mal eine αἵρεσις des Judentums genannt, an sich zunächst im neutralen Sinn wie Sadduzäismus und Pharisäismus. Aber hier mischt sich bereits ein feindseliger Unterton mit ein. Man spürt das deutlich schon an den gegensätzlich gemeinten Schmeicheleien des Rhetors Tertullus, der den Statthalter Felix wegen seiner Sorge für den Frieden preist. Demgegenüber stiftet Paulus „unter allen Juden auf dem ganzen Erdkreis Unruhen", und daran schließt sich der Vorwurf als Hauptführer der αἵρεσις der Nazoräer an. In der Verteidigung greift Paulus diese Bezeichnung auf und bekennt sich zu der „Art (ὁδός, secta), die sie αἵρεσις (haeresis) nennen", in der er „dem Gott der Väter dient" (Apg 24, 14). Paulus nennt also nicht selbst die Kirche eine αἵρεσις, sondern zitiert einfach das Wort des jüdischen Rhetors. Dieses Wort ist ebenso abträglich gemeint wie später bei den Juden in Rom. Ihnen ist von dieser αἵρεσις (haeresis) bekannt, „daß sie überall Widerspruch findet" (Apg 28, 22). Offenbar lehnt Paulus von seinem kirchlichen Denken her diese Bezeichnung für das Christentum ab. Sie paßt nicht für die Kirche, die keine Schule oder Partei ist, die mit anderen Gebilden dieser Art nicht in eine Reihe gestellt werden könnte.

Noch deutlicher ergibt sich das aus den beiden Stellen, die in den paulinischen Briefen das Wort aufweisen. Gal 5, 20 wird in der beliebten antiken Form der „Lasterkataloge" unter einer Fülle von Lastern, die als „Werke des Fleisches" charakterisiert sind, eine Gruppe genannt, die die Einheit der Kirche bedroht. Unter den 7 Ausdrücken, die alle kaum gegeneinander gedanklich abzugrenzen sind (Feindschaften, Zank, Eifersucht, Ausbrüche des Zornes, Streitigkeiten, Zwistigkeiten, Spaltungen), und die durch ihre Häufung die Gefährlichkeit ausdrücken sollen, findet sich am Schluß das Wort αἱρέσεις (sectae, Spaltungen). Das klingt viel schärfer als das viel allgemeinere σχίσματα an allen Stellen, wo es gebraucht ist. H. Schlier[6] bemerkt dazu: Die αἱρέσεις sind „Gruppenbildungen in der Gemeinde, Schulbildungen, die der Einheit der Kirche als der öffentlich-rechtlichen Versammlung des Volkes Gottes wesentlich widersprechen". So streng diese Warnung ist, das Wort besitzt immer noch nicht, wie Schlier mit Recht hervorhebt, den Klang eines terminus technicus im späteren Sinn des Wortes.

Eine weitere Verdichtung findet sich im Zusammenhang mit dem oben schon erwähnten Wort von den σχίσματα bei der Eucharistiefeier 1 Kor 11, 18. Paulus fährt nämlich im folgenden Vers 19 mit den Worten fort: „Es muß

[6] Der Brief an die Galater (Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT 7, 10. Aufl.) Göttingen 1949, 185.

ja auch (καὶ) αἱρέσεις (haereses) unter euch geben, damit die Bewährten unter euch offenbar werden." Er führt also eine Art höherer Notwendigkeit (δεῖ) für den an sich unerwünschten Zustand an, braucht aber das Wort αἱρέσεις an Stelle von σχίσματα im vorhergehenden Vers. Viele Erklärer nehmen an, daß in diesem Falle nur ein Wechsel im Ausdruck für die gleiche Sache vorliege, daß also mit αἱρέσεις von neuem die σχίσματα gemeint seien. Bei dem sonstigen Sprachgebrauch des Apostels ist das aber nicht wahrscheinlich. Auch die Vulgata gibt das griechische Wort stets mit haereses oder sectae wieder, während sie σχίσματα niemals so übersetzt. Es liegt daher näher, das die beiden Verse verbindende καί mit „sogar" zu übersetzen, so daß eine Steigerung des Gedankens vorliegt: Nicht nur Streitigkeiten, sondern sogar αἱρέσεις sind von der höheren Notwendigkeit aus zu werten. Die letzteren sind demgemäß gefährlicher als erstere, die zum Teil durch einen ungesunden Personenkult veranlaßt waren, aber keine dauernden Spaltungen zu sein brauchten, „durch welche die Gemeinde als solche aufgelöst worden wäre"[7].

Im Wortlaut von 1 Kor 11, 19 liegt keine Andeutung, daß Paulus hier an ein Herrenwort dächte. Später hat man das mehrfach angenommen, ob auf Grund unserer Stelle, indem durch einen Gedächtnisirrtum Christus die Stelle des Apostels eingenommen hat? Zuerst zitiert Justin unter mehreren Herrenworten auch das folgende: ἔσονται σχίσματα καὶ αἱρέσεις [8].

Jedenfalls bezieht sich das Wort auf falsche Lehren. Paulus hat ja oft genug gegen Irrlehrer zu kämpfen gehabt, wenn er auch niemals die einzelne Irrlehre ausdrücklich unter die αἱρέσεις einreiht. Wohl findet sich Tit 3, 10 die Wendung αἱρετικὸς ἄνθρωπος (haereticus homo). Mit diesem Ausdruck ist genau das gemeint, was man unter einem Irrlehrer oder Häretiker versteht. Wie Paulus den notorischen schweren Sünder förmlich exkommuniziert (1 Kor 5, 1 ff), und zwar in pädagogischer Absicht, so will er den Verkehr mit Irrlehrern abbrechen, aber auch hier erst nach dem Versuch vorhergehender Zurechtweisung, im Sinn von Mt 18, 15 ff, und aus milder Gesinnung heraus, in der Hoffnung auf Umkehr und Besinnung (2 Tim 2, 25 f). Aber gerade aus dieser Vorsicht und Güte ergibt sich der ganze Ernst, mit dem die Abweichung von der Wahrheit betrachtet wird, die ihre Konsequenzen nur dann finden soll, wenn alle Versuche der Rückführung vergeblich waren.

Die schärfste Bezeichnung der Häresie im technischen Sinn des Wortes steht 2 Petr 2, 1. Hier werden neben die falschen Propheten die falschen Lehrer (ψευδοδιδάσκαλοι) gestellt, die verderbliche Irrlehren (αἱρέσεις ἀπωλείας, sectas perditionis) verbreiten. In diesem Sinn lobt Ignatius von Antiochien (ad Eph 6, 2) die Epheser, daß sie κατὰ ἀλήθειαν wandeln, und daß unter ihnen οὐδεμία αἵρεσις zu finden sei. Den Trallensern (6, 1) schreibt er im Bilde, daß im Gegensatz zur christlichen Nahrung fremdes Kraut stehe, ἥτις ἐστὶν αἵρεσις. Im Martyrium des Polykarp (Epilogos 2) wird von Irenäus berichtet, daß er πᾶσαν αἵρεσιν bekämpfte, die im Gegensatz stand zum ἐκκλησιαστικὸν κανόνα καὶ καθολικόν. Wiederholt finden wir αἵρεσις in diesem Sinn bei Pseudo-Ignatius: Ad Trall. 10, 8; ad Antioch 1, 2. Auch der

---

[7] J. Weiss, Der erste Korintherbrief (Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT 5, 9. Aufl.) 1910, 13 (zu 1 Kor 1, 10).

[8] Dialog mit Tryphon 35, 6, und die Anm. 6 bei Otto, Justini Philosophi et martyris opera I, 2, 118.

αἱρετικός (ad Phil 4, 3) oder auch αἱρεσιώτης (ad Phil 2, 1) wird erwähnt. Im Martyrium Romanum des hl. Ignatius (6, 4. 5) lehnt es Ignatius ab, daß das Christentum eine αἵρεσις sei, wie sie Traian nennt, die er zerstören wolle. Ad Smyrn 7, 2 stellt er sogar die „abscheulichen αἱρέσεις“ mit denen, die σχίσματα verursachen, zusammen und mahnt, sie zu fliehen. In der Vita Polycarpi (18, 4) heißt es, daß Polykarp „gegen die Juden, Hellenen und die αἱρέσεις“ geredet habe. Justin spricht von einem Buch gegen alle αἱρέσεις (Apol I, 26, 33) und wendet sich scharf gegen die gottlosen und unfrommen αἱρεσιώτας, die lästerlich, gottlos und unfromm lehren (Dial 80, 6).

Im übrigen sind auch die σχίσματα nach paulinischer und nachpaulinischer Lehre schlimm genug. Wenn Irenäus beide nebeneinander nennt, so sind ihm die Häretiker zwar „von der Wahrheit abgefallen“, hetzen andere „gegen die Kirche Gottes auf“, und werden mit schweren Strafen nach alttestamentlichem Muster bedroht. Aber auch jene, die „die Einheit der Kirche spalten und trennen“, werden an das Schicksal des Jeroboam (3 Kg 14, 10 ff) erinnert (Haer 4, 26, 2) und fallen unter das Gottesgericht (4, 33, 7). Hier tritt die formelle Unterscheidung zwischen Schisma und Häresie deutlich zutage und zeichnet sich die Richtung ab, wie sie dann im Kirchenrecht später bestimmte Form angenommen hat. Natürlich muß man bedenken, daß beide Begriffe das Vorhandensein der Kirche voraussetzen. Erst nachdem Christus und die Apostel die Kirche gegründet hatten, konnten Irrlehrer „von der Wahrheit abfallen“ (Häresie) oder Streitsüchtige „die Einheit der Kirche spalten und trennen“ (Schisma). Wohl gab es schon jüdische „Sekten“, aber die eigentliche „Häresie“ setzt die Kirche voraus, ebenso ist das beim „Schisma“ der Fall.

Münster i. W., September 1956. Max Meinertz.

Joh 1, 13

Der Streit über den ursprünglichen Text von Joh 1, 13 läßt sich bis an den Anfang des 3. Jahrhunderts zurückverfolgen. Tertullian wirft den Valentinianern vor, sie hätten den Text verfälscht, indem sie die von ihm selbst auf Grund der ihm bekannten Handschriften als ursprünglich angesehene singularische Lesart ([ὃς] . . . ἐγεννήθη) in die pluralische (οἳ . . . ἐγεννήθησαν) geändert hätten. In der Folgezeit hören wir von einem Streit über den ursprünglichen Wortlaut des Verses nichts mehr. Erst in der Gegenwart hat er von neuem eingesetzt, seitdem A. Resch[1], F. Blaß[2], A. Loisy[3] und mit besonderer Energie und eingehender Begründung Th. Zahn[4] die singularische Lesart wieder verteidigt haben. Eine Reihe anderer Forscher hat sich ihnen angeschlossen, wie R. Seeberg[5], C. F. Bur-

---

[1] Außerkanonische Paralleltexte zu den Evangelien, 4. Teil (Texte und Untersuchungen X, 3), 1896, 57.

[2] Philology of the Gospels, 1898, 234 f; Evangelium secundum Joannem cum variae lectionis delectu, 1902, X u. 2.

[3] Le quatrième Évangile, 1903; ²1921, 101 ff.

[4] Das Evangelium des Johannes, ⁵⁻⁶1921, 74 ff; Exkurs II 711—14.

[5] Festgabe A. Harnack dargebracht, 1921, 267—69.

ney[6], F. Büchsel[7] und neuestens H. E. Boismard[8], J. Dupont[9] und namentlich F. M. Braun[10]. Wichtig ist besonders die eingehende Besprechung der beiden Lesarten durch A. Harnack[11]. Die übergroße Mehrzahl der neuesten Kommentare, wie Bultmann, Wikenhauser, Strathmann, Barrett und R. H. Lightfoot hält dagegen an der Ursprünglichkeit der pluralischen Lesart fest, deren überwältigend starke Bezeugung durch die Textüberlieferung immer wieder hervorgehoben wird[12].

1. Die Textüberlieferung

Diese ist wiederholt dargestellt und eingehend besprochen worden, so von Zahn, Lagrange, Harnack, Boismard und Braun. Als Grundlage für die folgenden Bemerkungen muß sie wenigstens in den Grundzügen auch hier beschrieben werden. Nach wie vor gilt, daß keine uns erhaltene griechische Hs die singularische Lesart bietet. Auch der neuestens entdeckte Papyrus Bodmer, den man ins 3. Jahrhundert datiert, liest wieder οἳ . . ἐγεννήθησαν[13]. Mit den ältesten patristischen Zeugen für den Text des Verses kommen wir in das 2. Jahrhundert hinauf, sicher an dessen Ende, vielleicht bis zu seiner Mitte. Es empfiehlt sich, bei ihrer Aufzählung mit *Tertullian* zu beginnen, weil dieser beide Lesarten ausdrücklich bespricht und jeden Zweifel darüber ausschließt, daß er wirklich den Text zitiert und nicht etwa nur auf Christus *anwendet,* was evtl. auch bei der pluralischen Lesart denkbar wäre. In seiner Streitschrift *De carne Christi* (19, CSEL 70, 236), worin er die Wirklichkeit der Fleischwerdung des Logos und die Realität des Leibes Christi gegen die Gnostiker betont, schreibt er: Quid est ergo »non ex sanguine neque ex voluntate carnis neque ex voluntate viri, sed ex deo natus est«? Hoc quidem capitulo ego potius utar, cum adulteratores eius obduxero. Sic enim scriptum esse contendunt: »non ex sanguine nec ex carnis voluntate nec ex viri, sed ex deo nati sunt«. Tertullian kennt und zitiert also beide Lesarten, die singularische, die er selbst als die ursprüngliche betrachtet, und die pluralische, die er als Verfälschung durch die Valentinianer erklärt. Und zwar werden wir nicht zweifeln können, daß sie ihm in *griechischer* Gestalt bekannt waren. Sein etwas älterer Zeitgenosse *Irenäus* verwertet die Stelle viermal, ja fünfmal auf Christus bezogen. Die zwei wichtigsten Stellen sind Adv. haer, III, 17, 1 (Harvey II, 83) und III, 20, 3 (ebd. II, 103): Christi autem generatio sic erat; et quoniam hic est Emmanuel, ne forte tantum eum hominem putaremus; non enim ex voluntate carnis neque ex voluntate viri, sed ex voluntate Dei, Verbum caro factum

---

[6] The Aramaic Origin of the Fourth Gospel, 1922, 34 f.

[7] Das Evangelium nach Johannes (NT Deutsch 4) 1937, [5]1949, 31.

[8] RB 57 (1950) 406—08; Le prologue de Saint Jean (Lectio divina 11), 1953, 56—65; hier S. 58 noch ein paar andere Vertreter dieser Meinung).

[9] Essai sur la Christologie de Saint Jean, 1951, 51, Anm. 6.

[10] Qui e Deo natus est, in Aux sources de la tradition chrétienne. Mélanges M. Goguel, 1950, 16—31.

[11] Sitzungsberichte der Pr. Akademie der Wiss. 1915, 843—53, abgedruckt in Studien zur Geschichte des NT und der alten Kirche I, 1931, 115—27 (darnach wird im folgenden zitiert).

[12] J. H. Bernard, The Gospel according to St. John, 1928, 17 spricht die sententia communis aus, wenn er schreibt: „The MS evidence is overwhelming for ἐγεννήθησαν, which moreover ... is in accordance with the characteristic teaching of John."

[13] Freundliche Mitteilung von G. Maldfeld.

est. — Cognoscit autem illum is, qui non ex voluntate carnis neque ex voluntate viri natus est Filius Hominis, hic est Christus Filius Dei vivi. Man muß Braun darin recht geben, daß diese Zitate trotz ihrer Freiheit beweisen, daß Irenäus einen griechischen Text mit der singularischen Lesart ὃς . . . ἐγεννήθη voraussetzt[14]. Man würde nur dann versucht sein, anders zu urteilen, wenn die singularische Lesart sonst ganz unbezeugt wäre. Das ausdrückliche Zeugnis Tertullians verwehrt die Annahme, Irenäus habe die Joh-Stelle lediglich auf Christus angewendet. Erheblich fraglicher sind dagegen die Stellen aus Hippolyt von Rom (Philos. VI, 9) und Methodius von Olympus (De resurrect. 1, 26), weil bei beiden nicht sicher auszumachen ist, ob sie überhaupt auf den Joh-Text Bezug nehmen[15]. Auch bei dem noch älteren Justin gehen die Ansichten der modernen Forscher auseinander, ob er wirklich auf Joh 1, 13 Bezug nimmt[16]. Aus späterer Zeit lassen sich noch einige Belege für die singularische Lesart anführen. Aber sie sind spärlich und stammen alle aus dem lateinischen Sprachbereich, nämlich aus dem 4. und 5. Jahrhundert Ambrosius[17], Augustinus (der aber daneben auch die pluralische Lesart verwendet, die ihm ja auch aus der Vulgata des Hieronymus bekannt sein mußte)[18] und Sulpicius Severus[19] sowie der altlateinische Evangelienkodex Veronensis saec V. (*b*), aus dem 7. Jahrhundert der von G. Morin ans Licht gezogene Liber Comicus, ein spanisches Lektionar. Überblickt man diese Zeugenreihe für die singularische Lesart, so wird dabei klar, daß wir es bei ihr mit einer „westlichen" Lesart zu tun haben, also mit einer Textform, deren hohes Alter unbestritten ist, deren Wert aber nach wie vor als problematisch gilt. Man ist jedoch seit langem davon abgekommen, ihre Lesarten von vornherein als minderwertig abzutun. Man wird darum auch im vorliegenden Fall dem Urteil Harnacks nicht widersprechen dürfen, wenn er schreibt: „Ein Text, den Irenäus, Tertullian und der Veronensis bieten, der also bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts hinauf verfolgt werden kann, darf nur durch sachliche Erwägungen beseitigt werden bzw. durch den Nachweis, daß die so glänzend von Valentin an bezeugte Lesart οἵ . . . ἐγεννήθησαν auch vom Zusammenhange des Textes gefordert wird und keinen Einwurf zuläßt[20]." Daß aber die singularische Lesart in der Gegenwart so eifrige Verteidiger findet, beweist anscheinend, daß die für die pluralische Lesart beigebrachten Gründe nicht wirklich entscheidend sind. Die Diskussion scheint also mit einem non liquet zu enden. Einig ist man sich aber wohl darin, daß nicht die Textüberlieferung, sondern die Interpretation des Textes und die Beachtung des Zusammen-

---

[14] a. a. O. 17.

[15] Vgl. Harnack 117, Anm. 2 u. 3 gegen Braun 19, Lagrange u. a.

[16] Vgl. die entgegengesetzten Urteile von Lagrange und Braun (21 f) und andererseits Harnack (117, Anm. 4), der aber doch zu Dial. 63 zu skeptisch urteilen dürfte.

[17] In Ps 37 (CSEL 64, 140): Christus ... qui non ex sanguinibus neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed de Spiritu Sancto natus ex virgine.

[18] Vgl. Conf. VII, 9: Et ibi legi ... quia Verbum deus non ex carne, non ex sanguine neque ex voluntate carnis, sed ex deo natus est. Vgl. ferner De pecc. mer. et rem. II, 24 (CSEL 60, 110), während ebd. einige Zeilen vorher Joh 1, 13 nach der gewöhnlichen Lesart (nati sunt) zitiert wird.

[19] Chron. II, 3 (CSEL I, 59). Ich ignoriere zwei weitere von Braun angeführte Texte von zweifelhaftem Wert. Vgl. dazu G. Castellini, VD 32 (1954) 155 f.

[20] a. a. O. 118.

hangs, in dem der Vers steht, für die Beurteilung der zwei Konkurrenzlesarten maßgebend ist.

2. *Der Sinn des Verses in seinem Zusammenhang*

Am stärksten hat sich zweifellos Th. Zahn[21] ausgedrückt, wenn er von den stilistischen Ungeheuerlichkeiten des herkömmlichen Textes spricht, „die man unter dem Druck einer zur Alleinherrschaft gekommenen Tradition sich noch immer gefallen läßt". Man mag Zahn zugeben, daß die von ihm vorgetragene Deutung der Textgeschichte des V. 13 in sich konsequent ist, wenn die Voraussetzung richtig sein sollte, von der er ausgeht, daß nämlich der vulgäre Text eine Fälschung der Valentinianer ist, wie Tertullian behauptet und Zahn ihm glaubt. Diese Voraussetzung ist aber mehr als fragwürdig. Mit vollem Recht hat Harnack dagegen eingewendet: „Eine valentinianische Fälschung braucht die Lesart ἐγεννήθησαν nicht zu sein, auch wenn sie unrichtig ist; denn Tertullian hat auch manche Lesart Marcions für eine Fälschung dieses Häretikers erklärt, von der wir feststellen können, daß sie ihm überliefert war. Unbefangen gesehen, steht es vielmehr so, daß das *älteste* Zeugnis, welches wir für den Text unsrer Stelle besitzen, ἐγεννήθησαν bietet, daß aber schon um das Jahr 200 auch die Lesart ἐγεννήθη vorhanden war und Tertullian aus den afrikanischen Exemplaren der griechischen Evangelien nur diese kennt"[22]. Damit ist aber noch nicht alles gesagt, was gegen Zahns Verständnis der Textgeschichte des Verses eingewendet werden kann. Auch die Valentinianer konnten nämlich die Aussage von V. 13 nicht anders als auf die πιστεύοντες beziehen. Daß aber die Gläubigen als solche die auserwählten Pneumatiker seien, war gerade nicht ihre Meinung. Ihnen wie allen Gnostikern galten vielmehr die Eingeweihten und nur sie als Kinder Gottes. „Sie konnten sich mit einem derartiges aussagenden Satz wohl abfinden, schwerlich ihn schaffen oder auch nur einer weniger verfänglichen Lesart vorziehen"[23]. Und daraus folgt dann, daß die pluralische Lesart von den Valentinianern schon vorgefunden wurde. Das Zeugnis Tertullians hat also für die Aufhellung der Textgeschichte des Verses nur den Wert, daß es das Vorhandensein der beiden Konkurrenzlesarten zu seiner Zeit beweist.

Wir müssen darum jetzt uns der Frage zuwenden, was die Exegese des Textes und die Prüfung des Zusammenhanges, in dem der Vers steht, für und wider die eine wie die andere Lesart ergibt. Man hat gegen die pluralische Lesart eingewendet, daß bei ihr der Vers weder mit dem vorausgehenden noch mit dem nachfolgenden Satz in eine logisch befriedigende Beziehung gebracht werden kann, daß der Vers 13 bei ihr vielmehr den Zusammenhang in empfindlicher Weise stört. Schon die Anknüpfung an das Vorausgehende ist unsicher und unklar. Worauf bezieht sich das Relativ οἵ? Bezieht man es, was unbestreitbar das Nächstliegende ist, auf V. 12c τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, dann entsteht der logische Widerspruch, daß, was in V. 12c als Gabe erscheint, die Vollmacht, Kinder Gottes zu *werden*, nach V. 13 bereits Besitz der Gläubigen ist. „Comment ceux qui sont nés de Dieu peuvent-ils recevoir de devenir enfants de Dieu?"[24] Die

[21] Ev des Joh 711.
[22] a. a. O. 116.
[23] W. Bauer, Johannesevangelium z. St.
[24] Boismard, Le prologue 56.

Versuche, diese Spannung auf exegetischem Wege zu beheben, waren wenig erfolgreich und überzeugend[25]. Und dies ist für die Verteidiger der singularischen Lesart das Hauptargument für deren Ursprünglichkeit. Dieser logische Widerspruch verschwindet vollständig, wenn in V. 13 nicht von der geistigen Geburt (oder Zeugung) der Gläubigen gesprochen wird, sondern von der des eingeborenen Sohnes Gottes[26]. Die eben genannte Schwierigkeit wird auch nicht dadurch behoben, daß man, wie nicht wenige Ausleger tun, das Relativ οἵ auf τέκνα θεοῦ bezieht. Im Gegenteil wird dadurch nur noch eine weitere Schwierigkeit geschaffen, die nämlich, daß „über eine Apposition hinweg ein prädikativer Ausdruck näher erklärt wird"[27]. Sodann erscheint der *Aorist* ἐγεννήθησαν an dieser Stelle ganz unpassend. Man müßte statt seiner das zeitlose Präsens oder das Perfekt erwarten. Auffallend wirkt ferner — dies gilt freilich nicht minder, wie im folgenden zu zeigen sein wird, für die singularische Lesart — der in V. 13 liegende *polemische Ton*. Wer hat, was hier bestritten wird, behauptet, und wer hat, was hier behauptet wird, bestritten? Oder läßt sich der Satz lediglich als emphatisches Bekenntnis verstehen? Warum soll aber eine so selbstverständliche Aussage, daß Gotteskinder nicht durch die fleischliche Zeugung entstehen, mit solchem Nachdruck formuliert werden?

Ist demnach die logische Verbindung zwischen dem V. 13 und dem Vorausgehenden unbefriedigend und durch keine Exegese zu verbessern, so wirkt auch der Übergang von V. 13 zu V. 14 nicht minder abrupt, weil der V. 14 trotz des in ihm eintretenden Subjektswechsels mit καί angeschlossen wird. Setzt nicht dieses καί voraus, daß auch in V. 13 schon vom Logos gesprochen wird? F. Blaß hat darum erklärt: „Unde manifestum fit etiam in v. 13 de unico vero filio dei neque de multis filiis scriptorem locutum esse." Auch der Zusammenhang zwischen V. 13 und V. 14 scheint demnach wiederum die singularische Lesart als die allein dem Zusammenhang entsprechende zu fordern.

Geben wir dies jetzt einmal zu, so drängt sich uns um so gebieterischer alsbald die Frage auf, wie denn ein Späterer die anscheinend so trefflich passende singularische Lesart durch die pluralische ersetzen konnte. Für nicht wenige Ausleger ist diese unlösbare Frage neben der Textüberlieferung allein schon genügend für die Verwerfung der singularischen Lesart[28]. Manche kritischen Ausleger bis zu Bultmann verwerfen die singularische Lesart schon deshalb, weil sie die von deren Verteidigern darin gefundene

---

[25] Vgl. Boismard a. a. O. 55 f.

[26] Dies hebt mit Nachdruck Boismard (57) hervor: „D'autre part, la leçon au singulier offre un sens excellent et parfaitement dans la ligne de la pensée johannique: c'est précisément parce qu'il est l'Engendré de Dieu par excellence que Christ a pu donner à ceux qui le reçurent, qui crurent en lui, de devenir eux-mêmes enfants de Dieu". Der damit gewonnene Sinn entspreche außerdem durchaus dem johanneischen Denken. B. weist zum Beispiel hin auf Joh 11, 25; 14, 23; 12, 36; 1, 32 ff, wo jedesmal gesagt wird, daß die an den Sohn Glaubenden an seinem Leben Anteil haben.

[27] Harnack 121.

[28] Vgl. z. B. J. Leipoldt, Die ersten heidenchristlichen Gemeinden, 1916, 12, Anm. 1: „Ich begriffe den Schreiber nicht, der nachträglich die Einzahl in die Mehrzahl verwandelt und so eine wertvolle christologische Stelle beseitigt hätte". Im gleichen Sinne Strathmann z. St. Soviel ich sehe, hat nur Braun (23) die Entstehung der traditionellen Leseart aus der singularischen zu erklären versucht.

Lehre von der Jungfrauengeburt[29] als *unjohanneisch* ablehnen. Diese Ansicht hat allerdings auch bei Harnack[30] Widerspruch gefunden. Er bezeichnet die dafür angeführten Gründe als „außerordentlich schwach". „Man darf nicht mehr behaupten, als daß sich dieser Glaube bei Johannes nicht ausgesprochen findet, falls er nicht in unserem Vers gegeben ist." Andere Ausleger bestreiten dagegen, daß hier überhaupt von der Jungfrauengeburt die Rede ist[31], und zwar deshalb, weil der Satz für den (oder die) Geborenen, der hier ins Auge gefaßt wird, jede menschliche Aktion, nicht nur die des Mannes ausschließt. Harnack wiederum hat auch diese Deutung als zu weitgehend erklärt, und dies wohl mit Recht; denn der Verfasser hat hier lediglich den *prinzipiellen* Faktor der Zeugung und Geburt vor Augen.

Sehen wir von diesen zwei Einwänden gegen die singularische Lesart bzw. ihr Verständnis ab, so bleiben noch zwei andere übrig, deren Gewicht nicht bestritten werden kann. Wenn in V. 13 ebenso wie in V. 11 und 12 a-b vom Logos die Rede ist, dann ist die logische Verbindung der Sätze sehr ungeschickt. Über die Apposition V. 12c, die nicht vom Logos spricht, hinweg wird dann nämlich eine weitere Charakteristik des Logos angefügt, die hier ganz unerwartet wirkt und die außerdem durch ihre Breite überrascht. Wichtiger als dies ist aber die Frage, worauf sich der V. 13 überhaupt bezieht, auf das Verhältnis des Logos zu Gott, also einen „innertrinitarischen Vorgang", oder auf den Moment der Fleischwerdung. Wenn das letztere anzunehmen ist, dann bereitet der V. 13 den V. 14 nicht etwa vor, sondern nimmt ihn einfach vorweg, während dieser doch eine *neue*, bisher nicht genannte gewaltige Tatsache aussprechen will. Wenn aber das erstere, dann wiederholt der Satz einfach, was schon in V. 1—2 ausgesprochen wurde. Dazu kommt ferner, daß der Verfasser sonst niemals, weder im Evangelium noch im 1. Johannesbrief das Verhältnis des Sohnes zum Vater als Zeugung des Sohnes darstellt[32]. Aber auch wenn man sich über diese Bedenken hinwegsetzen zu können meint, bleibt noch die kapitale Schwierigkeit: wenn der V. 13 von der ewigen Zeugung des Sohnes aus Gott sprechen sollte, dann hat die durch die Breite ihrer Formulierung auffallende Aussage: οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός überhaupt keinen Sinn. Vom Logos, der „im Anfang bei Gott war"

---

[29] Diese Deutung des Textes begegnet zuerst in der apokr. Epistola Apostolorum 3 (ed. C. Schmidt, Texte und Unters. 43, 1919, 28). Ihren unjohanneischen Charakter hat besonders H. Windisch (Amicitiae Corolla pres. to J. R. Harris, 306) als Argument gegen die singularische Lesart geltend gemacht. Er meint, Joh rede von der pneumatischen Geburt Jesu deshalb nicht, weil sich die Idee der pneumatischen Zeugung mit seiner Lehre vom präexistenten Logos stoße. Joh würde darum auch nie die Fleischwerdung des Logos als eine Geburt aus Gott bezeichnet haben. Schon darum ist es nach W. fraglich, ob an unserer Stelle die Wiedergeburt der Gläubigen mit der wunderbaren Geburt des Menschen Jesus in Parallele gestellt sei, und erscheint es ausgeschlossen, daß die singularische Lesart ursprünglich sei. Ebenso wieder in: Joh und die Synoptiker, 1926, 99 f.

[30] A. a. O. 124, Anm. 1.

[31] Z. B. H. J. Holtzmann, Loisy, W. Bauer, Strathmann.

[32] Harnack 123. Braun (24f) meint zwar mit nicht wenigen anderen Auslegern, in 1 Joh 5, 18 die Worte ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ auf Christus beziehen zu dürfen und so einen johanneischen Beleg für den genannten Gedanken zu gewinnen. Doch ist diese Deutung mit Bedenken belastet, und darum bleibt diese Parallele problematisch (vgl. R. Schnackenburg, Die Johannesbriefe, 1953, 251 f).

und der selbst Gott ist, eigens und mit solcher Emphase zu sagen, seine Zeugung sei nicht in der Weise erfolgt, wie die natürliche Zeugung eines Menschen, ist sinnlos.

Ziehen wir das Facit aus dem bisher Gesagten, so lautet dieses paradox. Harnack scheint darnach recht zu behalten mit dem Ergebnis, „daß der 13. Vers in diesen Zusammenhang nicht gehört, mag man nun οἵ . . . ἐγεννήθησαν oder ὅς . . . ἐγεννήθη lesen“ [33]. Gegen die eine wie die andere Textform lassen sich gewichtige, ja entscheidende Einwände erheben. Ist der Vers dann ein von späterer Hand stammender Einschub? Auch Harnack hat auf diese Frage nur mit einem halben Ja geantwortet, mit einem halben insofern, als er gleichzeitig den ganz johanneischen Charakter des Verses anerkennt. Und damit behält er offenbar recht.

Harnack hat mit dieser paradoxen Schlußfolgerung in gewissem Sinne eine Erkenntnis vorweggenommen, die erst die neueste Forschung zu größerer Klarheit gefördert hat. Wenn nämlich, was ich hier nicht mehr erst zu beweisen brauche, der Prolog des 4. Evangeliums ein urchristlicher Hymnus ist, den der Evangelist nicht erst selbst geschaffen, sondern schon vorgefunden hat, und in den er, als er ihn seinem eigenen Werk als mächtiges Portal voranzustellen beschloß, mehrere teils polemische, teils erläuternde Zusätze einfügte, dann ist mit dieser Erkenntnis auch für die Beurteilung des V. 13 und seiner zwiespältigen Textüberlieferung eine neue Sachlage geschaffen. Es ist unschwer zu erkennen, daß zu den genannten erläuternden Einschüben in den Text des Hymnus auch V. 12c (τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ) und V. 13 gehören. Beide unterscheiden sich von ihrer Umgebung durch ihre rein prosaische Form, die den Rhythmus des Hymnus unterbricht. Aber auch ihr Inhalt bestätigt dieses Urteil. V. 12c erläutert den V. 12a (ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν), indem er sagt, daß es *die Gläubigen* sind, die das Geschenk der Gotteskindschaft empfangen. V. 13 aber erläutert nicht den V. 12c, sondern den Ausdruck τέκνα θεοῦ γενέσθαι in V. 12a·b, indem er die Gotteskindschaft und die sie begründende Zeugung aus Gott der natürlichen Zeugung gegenüberstellt, durch die Menschen das natürliche Leben empfangen. Sobald man mit diesem Charakter von V. 12c und 13, daß sie Erläuterungen des Evangelisten zum Text des von ihm vorgefundenen Hymnus sind, Ernst macht, fallen die oben angeführten Einwände gegen die pluralische Lesart weg. Daß der V. 13 durch seine Breite in so auffallender Weise von der Knappheit des Ausdrucks, die den Prolog im übrigen auszeichnet, absticht, ist jetzt kein Problem mehr. Hier und dort schreibt ja nicht mehr dieselbe Hand. Und ebensowenig bildet die Unklarheit der Anknüpfung des V. 13 an das Vorausgehende noch einen Anstoß. Wenn der Evangelist den Text des Hymnus möglichst unbeschädigt übernehmen wollte, konnte er diese erläuternde Bemerkung nicht früher anbringen. Auch der Anschluß von V. 14 bereitet jetzt keinen Anstoß mehr, weil auch in V. 12 schon der Logos das Subjekt ist. Ist aber V. 13 eine erläuternde Bemerkung des Evangelisten zu V. 12a, dann kann darin nicht ein anderes Subjekt gemeint sein als dort, und die singularische Lesart kann ihre Entstehung nur dem Nichtverstehen dieses Zusammenhanges verdanken. Und wenn man anerkennt, daß in V. 12a-b und V. 13 zwei verschiedene

---

[33] A. a. O. 124

Hände am Werke sind, wird man auch nicht mehr fragen dürfen, wie sich die Vollmacht, Kinder Gottes *zu werden*, zu der bereits Tatsache gewordenen Zeugung aus Gott verhält.

München, 24. Oktober 1956. Josef Schmid.

Einige Parallelen aus den Qumrântexten zur Areopagrede (Apg 17, 22—31)

Die intensive Beschäftigung, die die Areopagrede in der Forschung bis in die allerjüngste Zeit gefunden hat[1], hat erkennen lassen, daß die in ihr erscheinenden Motive und Motivgruppen ihre Parallelen sowohl in der biblisch-jüdischen wie philosophisch-hellenistischen Überlieferung haben.

Vor kurzem hat W. Nauck in einem Aufsatz[2] die besonders Apg 17, 24 bis 31 erscheinenden Motive auch im frühchristlichen Schrifttum wie auch besonders in den Sibyllinischen Orakeln nachgewiesen und als grundlegendes Schema, das auch in der Areopagrede sich zeigt, folgendes erkannt: *creatio — conservatio — salvatio*[3]. Nur am Rande weist er dabei auch einmal auf eine beachtliche Parallele aus der sogenannten Kriegsrolle in den Qumrântexten hin[4], auf die ich unabhängig von N. schon aufmerksam wurde. N. hat sie in seinem Aufsatz nicht weiter berücksichtigt. Das Vergleichsmaterial aus den Qumrântexten läßt sich noch vermehren und eine nähere Untersuchung ergibt auch hier das eben genannte Schema.

Zunächst sei ein Text aus der Kriegsrolle (Kol X, 12b—15; Ed. Sukenik)[5] zitiert: „*Der da schafft die Erde* und *die Ordnungen ihrer Einteilung* in Wüste und Steppenland und alle ihre Gewächse mit ihrer [Frucht, der da bildet] den Horizont der Meere und die Betten der Ströme und das Aufbrechen der Meeresfluten, Geschöpfe wilder Tiere und Vogelarten, Menschengestalt und die Ur[sprünge derer, die von der Ver]nichtung der Sprache [betroffen wurden,] und *die Besonderung der Völker, den Wohnsitz der Sippen* (מושב משפחות) und den Erbbesitz von Ländern [...] *heilige Festzeiten und Jahreswenden und Zeiten* ...“ Diese Prädikation preist den Gott Israels, der im Himmel und auf Erden wohnt (vgl. X, 8), als den Schöpfer der Erde; weiterhin die „Ordnungen ihrer Einteilung“: die ganze

[1] Die wichtigsten Beiträge sind: E. Norden, Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede, Leipzig-Berlin 1913, 3—140. — M. Dibelius, Paulus auf dem Areopag, jetzt in: Aufsätze zur Apostelgeschichte, Göttingen 1951, 29—70. — W. Schmid, Die Rede des Apostels Paulus vor den Philosophen und Areopagiten in Athen: Philologus 95 (1942/43) 79—120. — M. Pohlenz, Paulus und die Stoa: ZNW 42 (1949) 69—104. — G. Schrenk, Urchristliche Missionspredigt im 1. Jahrhundert, jetzt in: Studien zu Paulus (AbhTANT 26), Zürich 1954, 131—148. — B. Gärtner, The Areopagus Speech and Natural Revelation (Acta Sem. Neot. Ups. XXI), Uppsala 1955. — W. Eltester, Gott und die Natur in der Areopagrede, in: Ntl Studien für Rudolf Bultmann (BZNW 21), Berlin 1954, 202—227. — W. Nauck, Die Tradition und Komposition der Areopagrede. Eine motivgeschichtliche Untersuchung: ZTK 53 (1956) 11—52. — H. Hommel, Neue Forschungen zur Areopagrede Acta 17: ZNW 46 (1955) 145—178.

[2] S. Anm. 1.

[3] Ebd., S. 24f.

[4] Ebd., S. 16, Anm. 9.

[5] Übersetzung nach H. Bardtke (TLZ 80 [1955] 411).

Schöpfungsordnung wird als Gotteswerk erkannt und gepriesen, wobei besonders auf die „Besonderung der Völker" und den „Wohnsitz der Sippen" hingewiesen wird, dazu auf die „Festzeiten", die Gott angeordnet hat, wie auf „Jahreswenden" und „Zeiten". Leider folgt hinter der auf „Zeiten" folgenden Präposition „bis" (־עד) eine Lakune, die höchstwahrscheinlich eine Zielangabe, etwa des Inhalts enthielt: bis zum Tage unserer Erlösung. Das ergibt sich sowohl aus dem folgenden Satz: „Das wissen wir aus deinem Wissen", wobei vermutlich an die Aussagen der Schrift gedacht ist, wie aus den späteren Ausführungen in der Rolle, wo vom eschatologischen „Heute" die Rede ist; vgl. XVII, 5b: „Unter allen Ereignissen von Urzeiten ist *heute* seine Zeit (היום מועדו), um zu demütigen und zu erniedrigen den Fürsten des Reiches der Ruchlosigkeit. Und er sendet eine ewige Hilfe für das Los seiner *Erlösung* ..." Vgl. ferner XVIII, 10: „... und von uran ist nicht geschehen wie dieses, denn du hast erkannt unsere Zeiten und *der Tag ist aufgestrahlt* für [uns] [...] mit uns in ewiger *Erlösung,* um zu entfernen [...] des Feindes, daß sie nicht mehr sind ..."

Überblickt man das Ganze, so sieht man das oben genannte Schema: *creatio — conservatio — salvatio.* Dabei ist zu beachten, daß das eschatologische „Heute", der „Tag", der schon aufgestrahlt ist, sich keineswegs auf die geschichtliche Gegenwart bezieht. Es handelt sich ja in diesen Gebetshymnen um eine Anweisung für den „Hauptpriester", um ein Gebetsritual für den endzeitlichen Kampf mit den Kittim (vgl. XVI, 13). Ob diese Zukunft nach der Meinung der Qumrânleute schon bald eintreten wird, läßt sich schwer erkennen. Es bleibt hier „dieselbe Unklarheit wie bei den Gerichtsdrohungen im AT, ob sie sich auf die nahe oder endzeitliche Zukunft beziehen" (Nötscher)[6]. Um so mehr spricht dafür, daß auch dieses Ritual bereits nach einem traditionellen Schema aufgebaut ist, das schon im AT seine Vorbilder hat, so etwa im Ps 103 (104).

Bevor wir den Vergleich mit der Areopagrede beginnen, sei noch auf einen weiteren wichtigen Text aus Qumrân hingewiesen. In den ebenfalls von Sukenik edierten „Lobliedern" heißt es Kol I, 13f[7]: „Du, ja *du hast die Erde geschaffen* durch deine Kraft, Meere und Urfluten ... hast du in deiner Weisheit aufgestellt, und alles, was in ihnen ist, hast du *geordnet* nach deinem Willen [und hast das Los fallen lassen] dem Geist *des Menschen, den du auf der Erde gebildet hast,* für alle ewigen Tage und ewigen Geschlechter, entsprechend [ihren *Aufenthaltsorten,* und][8] und an den ihnen *zukommenden Zeiten* (בקציהם) hast du ihren Dienst *geordnet* in allen ihren Generationen, und *Gericht ist zu seinen Zeiten* (במועדיה)." Vorausgeht diesem Text ein Hinweis auf die Erschaffung des Himmels, des Sternenheeres, der himmlischen Schatzkammern durch Gott (vgl. 9—13). Es folgt ein Preis der Weisheit Gottes wegen der übrigen Schöpfung. Gegen Ende des Lobliedes wird auf die kommende Erkenntnis Gottes durch die Menschen hingewiesen („*sie werden dich erkennen* nach Maßgabe ihrer Einsicht und

---

[6] Zur theologischen Terminologie der Qumrân-Texte (BBB 10), Bonn 1956, 164. Es läßt sich aber kaum leugnen, daß in den Qumrântexten eine starke eschatologische Stimmung herrscht.

[7] Übersetzung wieder nach H. Bardtke (TLZ 81 [1956] 151).

[8] So ergänzt Bardtke wohl mit Recht. Vgl. die oben angeführte Stelle aus der ganz ähnlichen Prädikation in der Kriegsrolle X, 14f. Da der erste Buchstabe (מ) noch erhalten ist, spricht auch dies für die Richtigkeit der Ergänzung durch B. (B. schlägt das Wort מושב zur Ergänzung vor).

werden dich preisen für [alle] Ewigkeit" : 31). Ganz zuletzt erfolgt eine Aufforderung zur Metanoia, wohl aus der Überzeugung heraus, daß die Gerichte Gottes schon bald bevorstehen: „Höret, ihr Weise und mit Erkenntnis Befaßte und Voreilige, und *seid festen Sinnes* [und redlich Wandelnde], *vermehret Klugheit!* Gerechte, *laßt ab vom Frevel* und alle vollkommen Wandelnde, stärket [den Armen, wenn der] Elende [ruft]! *Verhaltet Zorn* ..." (35—37).

Auch in diesen Texten findet man wieder das Schema: *creatio — conservatio — salvatio*, wobei die letzte Motivgruppe diesmal mit einer eindringlichen Aufforderung zur Metanoia verbunden ist. Sowohl in diesem Text aus den Lobliedern wie bei dem vorausgehenden aus der Kriegsrolle fällt bei der Motivgruppe der conservatio die starke Betonung des von Gott genau festgelegten Planes der Schöpfungsordnung auf: alles hat seinen Ort und seine Zeit! Dieses Motiv soll wohl die Mitglieder der Gemeinde in ihrem Glauben an die Zuverlässigkeit der Vorsehung Gottes stärken: es kommt alles genau, wie der „wissende Gott" (Loblieder I, 26), die „Weisheit seiner Erkenntnis" (I, 19) es festgelegt hat[9]. Aber einmal, vielleicht schon bald, kommt der Tag, an dem Gott ein vernichtendes Gericht über die Gegner seiner Gemeinde halten wird, die Gemeinde der Heiligen, den „Rest", aber retten wird in die „Herrlichkeit seiner Königsherrschaft" (Kriegsrolle XII, 7).

Nun begegnet dieser Motivkomplex auch in der Areopagrede, und zwar weithin nach demselben Schema *creatio — conservatio — salvatio* (mit Aufforderung zur Metanoia):

a) *creatio:* „Gott, der erschaffen hat den Kosmos und alles in ihm — er selbst gab allen Leben und Odem und alles (übrige) — er schuf aus einem das ganze Menschengeschlecht, auf daß es wohne auf der ganzen Oberfläche der Erde" (VV. 24a. 25b. 26a).

b) *conservatio:* „er bestimmte zugewiesene Zeiten und die Grenzen ihres Wohngebietes" (V. 26b).

c) *salvatio:* „zu suchen Gott — Gott verkündet jetzt den Menschen, daß alle überall Buße tun sollten, weil er festgesetzt hat einen Tag, an dem er richten wird den Erdkreis in Gerechtigkeit durch einen Mann, den er bestimmt hat ..." (VV. 27a. 30b. 31).

Mit der Proklamation des eschatologischen „Jetzt" und mit dem Hinweis auf den Mann, durch den Gott die Welt richten wird, beginnt die *interpretatio christiana* des dritten Schemagliedes. Das salvatio-Glied des Schemas wird dabei deutlich in zwei Epochen aufgeteilt: zunächst jene Zeit, da man „Gott suchen" sollte (auf Grund der Schöpfungsordnung und der „Gottähnlichkeit" des Menschen), und das eschatologische, drängende „Jetzt", das der Prediger proklamiert und womit er die Forderung nach der Metanoia begründet und unterstreicht. Das „Suchen Gottes" hat eine gewisse Parallele auch schon in den Lobliedern; vgl. I, 30, wo auf die „Kundgabe" der Herrlichkeit und Wunder Gottes „durch alle Werke seiner Wahrheit und [die Pfade] seiner Gerechtigkeit" hingewiesen ist (vgl. auch Röm 1, 20).

Man sieht ganz deutlich, daß der in der Areopagrede verarbeitete Motiv-

---

9 Vgl. auch noch Hab-Komm. VII, 12: „Denn alle Zeiten Gottes kommen nach ihrer Bestimmung"; weitere Belege für diese Anschauung bei Nötscher, Terminologie 40 f.

komplex nach einem traditionellen Schema aufgebaut ist. Es findet sich schon in den Qumrântexten, hat aber seine eigentliche Grundlage schon in der atl Verkündigung — wir haben oben schon auf Ps 103 hingewiesen. Wie die weite Verbreitung des Schemas[10] vermuten läßt, wurde es wohl viel in der jüdischen Missionspredigt, aber auch im jüdischen Gebetsritual verwendet. In der Areopagrede liegt das Schema in etwas hellenisierter Form vor. Auch diese leichte „Hellenisierung" der Motive kann schon vor der Areopagrede liegen. Doch soll dieser Frage hier nicht näher nachgegangen werden[11].

Zusatz. Zum Motiv von den „festgesetzten Zeiten und Umgrenzungen ihres Wohngebietes" (Apg 17, 26).

In der Literatur zur Areopagrede wird viel die Frage verhandelt: Was ist mit den καιροί und ὁροθεσίαι eigentlich gemeint? Vor allem W. Eltester hat in seinem Aufsatz in der Bultmannfestschrift in Auseinandersetzung mit Pohlenz und Dibelius auf die beiden Ausdrücke und die mit ihr verbundenen Vorstellungen viel Licht zu werfen vermocht. Nach ihm sind die προστεταγμένοι καιροι „,verordnete' Zeiten in dem Sinne, daß sie oder ihre Träger, die großen ‚Lichter' am Himmel, im Schöpfungsakt eine Funktion erhielten und diese ohne Schwanken durchführen"[12]. Mit den ὁροθεσίαι sind nach E. „Grenzen" gemeint, die Gott durch seinen Willen nach atl Überlieferung dem Meere gesetzt hat „als ewige Satzung, die es nicht überschreitet" (Jer 5, 22; vgl. Gn 1, 9. 10; Ps 73; 88; Job 38; Spr 8; Gebet Manasses 1—3)[13]. „Die Unverrückbarkeit der Grenzen beruht wie die Regelmäßigkeit im Ablauf der Jahreszeiten auf Gottes Willen" (Eltester)[14]. Nauck konnte dieses Material noch vermehren. Beide Motive begegnen auch in den Qumrântexten; ihre dortige Verwendung bestätigt die Richtigkeit der Auffassung von Eltester.

a) Zu προστεταγμένοι καιροί.

Kriegsrolle X, 15 wird gesagt, daß Gott „heilige Festzeiten und Jahreswenden und Zeiten" (מועדי קודש ותקופות שנים וקצי)[15] gebildet hat. Daß dabei diese „Zeiten" usw. mit der von Gott gesetzten astronomischen Weltordnung zusammenhängen, geht deutlich aus XIV, 13. 14 hervor, wo Gott gepriesen wird wegen der *„Zeiten und Fristen* ewiger Bezeugungen mit dem [Eintreten] bei Tag und Nacht und den Anfängen von Abend und Morgen, denn groß ist [...] deiner [Herrlichkeit], und die Geheimnisse deiner Wundertaten sind in [deinen] *Himmelshöhen* ...". Durch die Himmelskörper wird der natürliche Ablauf der Zeiten geregelt. Der Begriff „Zeit" ist also hier nicht heilsgeschichtlich gemeint, sondern im Sinne der natürlichen Schöp-

---

[10] Vgl. nur das Material bei Nauck.

[11] Doch bedarf die Charakteristik, die Dibelius der Areopagrede gibt („eine hellenistische Rede mit christlichem Schluß": Aufsätze, S. 54), einer starken Einschränkung. Denn ihr Schema mit seinen Motiven entstammt der atl-jüdischen Tradition, wie gezeigt werden konnte. Es ist auch nicht einzusehen, inwiefern die Areopagrede „den numinosen Ernst der biblischen Gottesverkündigung" preisgegeben haben soll (vgl. ebd. S. 59). Der Gott, der hier verkündet wird, ist der Schöpfergott des AT, der demnächst den ganzen Erdkreis richten wird.

[12] S. 209, Anm. 8.

[13] Vgl. bei Eltester 209—216.

[14] S. 211.

[15] Nötscher zeigt, daß der Terminus קץ in den Qumrântexten nicht bloß die Bedeutung „Ende", sondern oft auch ganz allgemein die Bedeutung „Zeit" hat (vgl. Terminologie 167—169).

fungsordnung gebraucht. Auch in dem aus den Lobliedern oben angeführten Text ist von den den Geschlechtern „zukommenden Zeiten“ die Rede (I, 16), offensichtlich im selben „natürlichen“ Sinne wie in der Kriegsrolle; das wird durch I, 24 bestätigt, wo darauf hingewiesen wird, daß die ganze Schöpfungsordnung von Gott festgelegt ist „für alle ewigen *Zeiten* und [für] die *Kreisläufe der Zahl ewiger Jahre* mit allen ihren *Festzeiten*“. Besonders der Ausdruck „Kreisläufe der Zahl ewiger Jahre“ (תקופות מספר שני עולם)[16] weist wieder eindeutig auf die astronomische Schöpfungsordnung hin: Die von Gott geschaffenen Himmelskörper mit ihren genau geregelten Bewegungen garantieren den konstanten Ablauf der natürlichen Zeitenordnung der Welt[17].

b) Zu ὁροθεσίαι

Um den Text von Kriegsrolle X, 12b—15 nicht nochmals anzuführen, seien daraus nur die wichtigsten Aussagen genannt, die den Ausdruck ὁροθεσίαι zu illustrieren vermögen. Da ist die Rede von den Ordnungen der Erde, ihrer Einteilung in Wüste und Steppenland, vom Horizont der Meere, den Betten der Ströme, dem Aufbrechen der Meeresfluten; von der Besonderung der Völker, dem Wohnsitz der Sippen, dem Erbbesitz der Länder. Auch in den Lobliedern begegnet diese Vorstellung von den „Aufenthaltsorten“, die Gott den Menschen zugewiesen hat, in Verbindung mit den „zukommenden Zeiten“ (I, 16).

Die beiden Vorstellungen von den zugewiesenen Zeiten und Wohnorten bilden also in diesen Texten aus Qumrân einen eng zusammengehörenden Motivkomplex, wie wir ihn auch Apg 17, 26 wieder antreffen. Gerade auch diese Parallelen aus Qumrân bestätigen die Richtigkeit der Deutung dieser Motive durch Eltester (und Nauck). Der Motivkomplex hat in der Apg nur eine starke Zusammenraffung im Vergleich etwa zur Kriegsrolle erfahren, vielleicht deswegen, weil der Aufbau der Rede eben einem traditionellen, aus der jüdischen Missionspredigt bekannten Schema folgt. Oder Lukas schließt sich einfach eng an Ps 73 (74), 17 an, wo sich dieselbe Verbindung von „Grenzen“ und „Jahreszeiten“ im Hinblick auf das Schöpfungshandeln Gottes findet („Du hast die Grenzen der Erde gemacht; Sommer und Frühling, du hast sie gebildet“). Apg 17, 26 *will die Konstanz der Schöpfungsordnung hervorheben,* die die Menschen veranlassen sollte, den „unbekannten“ Gott immerzu „zu suchen, ob sie ihn vielleicht doch berührten und fänden“ (17, 27)[18]. Καιροί scheint dabei in Spannung zu stehen zum νῦν des V. 30: Bisher verliefen die „Zeiten“ für die Völker in der von der Schöpfungsordnung Gottes „zugewiesenen“ Weise, „jetzt“ aber ändert sich das: „jetzt“ will Gott Gericht halten und fordert daher mehr als das bisherige „Suchen“; „jetzt“ fordert er eine eindeutige „Bekehrung“ zu dem

---

[16] תקופות ist Plural zu תקופה = Kreislauf, Umlauf (von Sonne und Mond; vgl. Ps. 19, 7; Sir 43, 7; (Gesenius-Buhl s. v.). — עולם hat in den Qumrântexten häufig, wie schon im AT, die Bedeutung „lange Dauer“ (Nötscher, Terminologie 152).

[17] Geradezu klassisch formuliert findet sich diese Anschauung Ps Sal 18, 10 (eine Stelle, die Eltester entgangen ist): μέγας ἡμῶν ὁ θεὸς καὶ ἔνδοξος ἐν ὑψίστοις κατοικῶν ὁ διατάξας ἐν πορείᾳ φωστῆρας εἰς καιροὺς ὡρῶν ἀφ' ἡμερῶν εἰς ἡμέρας καὶ οὐ παρέβησαν ἀπὸ ὁδοῦ, ἧς ἐνετείλω αὐτοῖς.

[18] Von einem „Gottesbeweis“ kann dabei keine Rede sein. Vgl. auch E. Haenchen, Die Apostelgeschichte (Krit.-exeg. Komm. über das NT, 3. Abt[10]), Göttingen 1956, 471.

„unbekannten (Schöpfer-)Gott“, den der Apostel verkündet. Beim Gericht wird die bisherige, so stabile und konstante Schöpfungsordnung zerstört werden[19]. Darum tut Buße!

Trier, 1. Oktober 1956. Franz Mußner.

Mt 15, 5 in einer altgeorgischen Fassung

In dem altgeorgischen sog. Adysh-Tetraevangelium, 897 im Kloster von Schatberd in Tao-Klardjethien geschrieben und im Dorfe Hadischi in Swanetien aufgefunden, findet sich Mt 15, 5 nach der lateinischen Übersetzung von Blake[1] in folgender Form:

> Vos autem dicitis: Qui dixerit patri vel matri suae *cum dono, nihil a me proderit vobis.*

Wir wollen der letzten Vershälfte gleich zu Beginn unserer Untersuchung die genauere Fassung geben[2]:

> *dono (= munere) est quodcumque ex me utile tibi-erit (= tibi proderit).*

Die jüngeren Tetraevangelien, der Opiza-Codex von 913 und der Tbeth-Codex von 995 (mit vielfach älterem Text als Opiza) lesen:

> Vos autem dicitis: Qui dixerit patri suo vel matri suae *donum, quodcumque ex me, utile tibi-fuit (= profuit).*

Über die erste Vershälfte ist nicht viel zu sagen; patri suo und matri suae ist ein Semitismus und findet sich in der armenischen wie in der syrischen Bibel. Interessant ist wohl, daß an der Parallelstelle Mk 7, 11 Opiza- und Tbethcodex mehr dem Griechischen angeglichen lediglich patri und matri bieten, während Adysh hier an *beiden* Stellen das Possessivpronomen hat: patri suo ... matri suae, sich also dort noch als altertümlicher erweist als an unserer Mt-Stelle: auch der Adyshtext ist schon überarbeitet (thvissa ist *suo* wie *suae* und genügt nach georgischem Sprachgefühl, dem letzten Substantiv beigefügt, für beide)!

Viel wichtiger ist für uns Vers 5b. Offenbar ist die Textform im Adyshevangelium entstellt wiedergegeben. Zunächst stoßen wir uns an dem Ablativ dono, der im Widerspruch steht zu dem sonst allseitig bezeugten δῶρον donum. Schauen wir uns aber einmal den *armenischen* Text an, wie ihn die (schon jüngere) Vulgataausgabe von Zohrab[3] darbietet, so finden wir hier gleich des Rätsels Lösung: Der Armenier sagt nämlich wie so manche andere Version für donum (δῶρον) vielmehr donum est (patarag ē); setzt man nun als Vorlage für die georgische Fassung von Adysh einen altarmenischen

---

[19] Vgl. dazu auch Eltester 219 f, der mit Recht auf die Lk 21, 25. 26 geschilderte Erschütterung der kosmischen Ordnung durch das Erscheinen des Menschensohn-Richters hinweist.

[1] Robert Pierpont Blake, The Old Georgian version of Matthew from the Adysh Gospels with the variants of the Opiza and Tbeth Gospels (Patrologia Orientalis XXIV, 1) Paris 1933, 82.

[2] Vgl. Joseph Molitor, Das Adysh-Tetraevangelium neu übersetzt und mit altgeorgischen Paralleltexten verglichen: OrChr 38 (1954) 31 u. 39.

[3] Johann Zohrab, Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testamentes (armenisch) IV (NT), Venedig 1805, 35.

Majuskeltext voraus ohne Worttrennung, so konnte leicht pataragē, d. h. der Ablativ von patarag, eben das sinnlose *dono* gelesen werden!

Auffällig ist die Differenz zwischen der Übersetzung Blakes und unserer eigenen bei den folgenden Worten: Blake sagt einfach *nihil,* während wir glauben, *est quodcumque* vorschlagen zu können. Auch der Laie erkennt, daß hier der georgische Text unklar sein muß, so unklar, daß Brière [4] glaubt, in seiner soeben erschienenen Ausgabe des altgeorgischen Lukasevangeliums in den Corrigenda zu Matthäus ihn nochmals verbessern zu müssen. Zum Glück besitzen wir vom Adysh-Codex eine phototypische Ausgabe [5], die uns an dieser Stelle nicht im Stiche läßt; als Äquivalent für δῶρον ὃ ἐάν ist dort deutlich zu lesen: nitschitha rs rajtsa. Das bedeutet: 1. nitschitha ist Instrumentalis von nitschi donum, also *dono* (Verlesung der armenischen Vorlage). 2. rs (offenbar ohne Abkürzungszeichen, was aber nicht viel im Adysh-Codex besagt) ist durch eine Lücke von nitschitha getrennt und in dieser Form nicht zu erklären. Blake zieht trotzdem a zu rs = ars (est), will aber nicht ars, sondern ara (non) lesen (von Brière s. u. verworfen!) und verbindet es mit rajtsa (quodcumque) zu nihil, was grammatisch möglich wäre. Brière will rs als rl (= romel quod) lesen, das in etwa der Adysh-Parallelstelle Mk 7, 11 entspricht: romelitsa raj (quod quoque quid = quodcumque); auf der Photographie erscheint aber unverkennbar ein Majuskel-s und kein l! — Ob trotz der räumlichen Trennung nicht doch nitschith ars zu lesen ist? nitschith ist der ablativus (modi) von nitschi donum, könnte also das mißverstandene armenische pataragē (dono), zur Genüge wiedergeben, während ars (est) dann einen Sinn gibt und als Homoioteleutonfehler des Georgiers zu deuten wäre, der das armenische ē doppelt gelesen hat, 1. als Ablativendung von patarag und 2. als alleinstehende Kopula ē (= est).

Am leichtesten ist noch die Übersetzung des Versendes: *ex me utile tibi-erit* gegenüber Blakes Wendung: a me proderit vobis für: tschem gan sargebel geqos. 1. gan hat als Postposition mit dem Genitiv die Grundbedeutung *ex* wie in der Vorlage. 2. ge-qos heißt entweder *tibi-* oder *vobis-erit:* ge- ist nämlich Dativpräfix der 2. Person Singularis und Pluralis und will hier selbstverständlich den Singular bezeichnen. 3. sargebel (utile) — geqos (tibi-erit) ist innergeorgische Ausdrucksform für tibi-proderit und nicht etwa eine Variante. Man würde die Aoristform tibi-fuit (geqo) im Opiza- und Tbeth-Codex für eine Verschreibung von *tibi-erit* (geqos) halten, fänden wir nicht an der Parallelstelle Mk 7, 11 bei beiden eine geteilte Überlieferung: Opiza liest wie bei Mt tibi-fuit (geqo), während Tbeth tibi-erit (geqos) wie Adysh aufweist. Die armenischen wie die syrischen Texte haben eindeutig bei Mt und Mk einen futurischen Ausdruck; die Herkunft der Aoristform bleibt also vorläufig dunkel.

Unsere Stelle ist nur ein Beleg von vielen dafür, daß die Vorlage der altgeorgischen Evangelien nicht ein griechischer, sondern ein armenischer Text war. Können wir auch bei Mt 15, 5 in der Fassung von Adysh nicht bis auf eine altsyrische Texttradition vorstoßen, unser Vers enthält nichts, was

---

[4] Maurice Brière, La version géorgienne ancienne de l'évangile de Luc (Patrologia Orientalis XXVII, 3) Paris 1955, 451.
Moskau 1916, Bl. 32 b.
[5] E. Takaïschwili, Materialien zur Archäologie des Kaukasus 14 (russisch),

einer solchen widerspräche und unterliegt bestimmt noch nicht einem gräzisierenden Einfluß. Für die Textgeschichte der armenischen wie der syrischen Evangelien wird die altgeorgische Überlieferung von immer größerer Bedeutung werden, je mehr wir sie erschließen können[6].

Bonn, 3. September 1956. Joseph Molitor.

[6] Arthur Vööbus, Zur Geschichte des altgeorgischen Evangelientextes (Papers of the Estonian Theological Society in exile 4) Stockholm 1953, 25—31. — Vgl. Joseph Molitor, Evangelienzitate in einem altgeorgischen Väterfragment: OrChr 40 (1956) 16—21.

Berichte

Alttestamentler-Kongreß Strasbourg: Erst zweimal veranstaltete die junge „Internationale Vereinigung für alttestamentliche Forschung“ einen Kongreß ihrer Mitglieder: 1953 fand er in Kopenhagen statt, und wer das Glück hatte, dort dabei gewesen zu sein, wird Land und Leute, vor allem aber Kollegen und ihre Referate, Organisation und Programm in bester Erinnerung bewahren. Das Gleiche gilt für den zweiten Kongreß vom 27. August bis 1. September 1956 in Strasbourg. Die Teilnehmerzahl dürfte um wenigstens hundert höher gewesen sein als in Kopenhagen und reichte bis nahe an Dreihundert heran, was großenteils an der zentraleren Lage, namentlich für Südeuropäer, gelegen sein mag. Attraktiv wirkte auch das modernste Thema der Exegeten, die Texte vom Toten Meer.

Damit kommen wir auf die Vorträge zu sprechen. Sie können und brauchen aber nicht einzeln gewürdigt werden, da sie wie vor drei Jahren in einem eigenen „Congress-Volume“ erscheinen, diesmal allerdings — einem damaligen Vorschlag folgend (vgl. ZAW 1953 S. 295) — etwas später, damit auch die Diskussionsergebnisse eingebaut werden können. Für die vier Arbeitstage standen mehr als genügend Vorträge zur Verfügung, so daß je drei Kurzreferate an den Nachmittagen auf zwei parallel laufende Sektionen verteilt wurden. Die Hauptreferate an den Vormittagen durften jeweils einschließlich Diskussion nur eine Stunde beanspruchen. Sie behandelten die verschiedensten Themata: Philologie *(W. Thomas, Die Wurzel ḥādal)*, Geschichte *(B. Mazar, Pharao Shishak; E. Vogt, Die Gadd'sche Chronik)*, Exegese *(J. Coppens, Der Jakobssegen; P. A. H. de Boer, 2 Sm 23, 1—7)*, Theologie *(W. Eichrodt, Typologische Exegese; H. Junker, Das Messiasbild bei Isaias)* und schließlich die Qumrân-Texte *(J. T. Milik; P. W. Skehan)* etc. Selbst die drei großen Abendvorträge (mit Lichtbildern) von *G. Ryckmans, O. Eißfeldt* und *G. Widengren* hielten die Spannung bis zu fortgeschrittener Stunde wach.

Das Wertvollste an solchen Tagungen ist jedoch die persönliche Fühlungnahme von Mensch zu Mensch. Man liest Bücher und Artikel von führenden Männern, ohne sie persönlich gesehen und als Kollegen gehört und kennengelernt zu haben. Diese bedauerliche Fremdheit wird auf den Kongressen beseitigt und das konventionelle erste Begrüßungswort „freut mich sehr“, „very glad“, „grand plaisir“ wurde zu einer aufrichtigen, herzlichen Freude, wenn man etwa Persönlichkeiten wie Kahle, Albright, De Vaux — um nur diese zu nennen — gegenüber stand. In diesem Zusammenhang seien die „Repas en commun“ und nicht zuletzt die generösen offiziellen und doch ohne offizielles Zeremoniell gebotenen Empfänge im gastfreundlichen Strasbourg erwähnt. Am Donnerstag nachmittags führte eine Exkursion, ausnahmsweise bei schönstem Wetter, auf den St. Odilienberg in den Vogesen, wo Msg. Weber, der Bischof der gotischen Domstadt, die Teilnehmer freundlichst begrüßt und bewirtet hat.

Als am Samstag die Generalversammlung harmonisch verlaufen war und

das gemeinsame Mittagessen sich in ein Abschiednehmen auflöste, war jeder von Dank erfüllt gegen die unermüdlichen Organisatoren des Kongresses, P. R. De Vaux, G. R. Driver, sowie die alttestamentlichen Kollegen an den beiden theologischen Fakultäten der Universität samt ihren Helfern, die mit elan und precision das wissenschaftliche und wirtschaftliche Programm vorbereitet und reibungslos durchgeführt haben. In drei Jahren — ein glücklich gewählter Zwischenraum, der die Inflation von Kongressen vermeidet — soll in Oxford die internationale und interkonfessionelle Zusammenarbeit auf dem Gebiete der alttestamentlichen Forschung aufs neue dokumentiert werden.

Der XXIV. Internationale Orientalisten-Kongreß München, 1957: Vom 28. August bis 4. September 1957 findet in München der XXIV. Internationale Orientalisten-Kongreß statt, bei dem eine eigene Sektion für AT besteht. Einladungen hierzu wurden bereits verschickt. Sollten Herren Kollegen auf der leider nie ganz vollständigen Versandsliste nicht gestanden haben, so mögen sie das bitte entschuldigen und sich umgehend an den Generalsekretär, H. Prof. Dr. Herbert Franke (München/Universität), oder an die Sektionsleiter (H. Prof. O. Eißfeldt/Halle und V. Hamp/München) wenden. Alle Interessenten seien auch auf diesem Wege geziemend eingeladen und freundlichst willkommen geheißen!

München, 1. Oktober 1956. V. Hamp.

XI. Gesamttreffen der Studiorum Novi Testamenti Societas

Die noch junge wissenschaftliche Vereinigung, die jährlich abwechselnd auf den britischen Inseln und dem europäischen Festland tagt, fand sich diesmal vom 4. bis 7. September 1956 in Utrecht zusammen. Die alte Universität bot einen würdigen Rahmen für den Empfang von ca. 80 Kollegen aus verschiedenen Ländern und Konfessionen. Das Tagungsgebäude Woudschoten in der Nähe von Utrecht, ein Besitz des holländischen Student Christian Movement, konnte nicht besser gewählt sein. Inmitten eines ausgedehnten lichten Waldes gelegen, lud es zu Begegnung und Aussprache ein. Der Gastgeber, Prof. van Unnik (Utrecht), hatte für alles aufs beste gesorgt und schuf eine Atmosphäre harmonischen Beisammenseins. Der scheidende Präsident des vergangenen Jahres, Prof. J. Jeremias (Göttingen), legte seiner Ansprache in der Eröffnungsandacht das Wort 2 Tim 2, 9 zugrunde: „Das Wort Gottes ist nicht gebunden." Die geschäftliche Sitzung brachte einen Rückblick, der die erfreuliche Entwicklung der Gesellschaft und ihrer Zeitschrift, der „New Testament Studies", aufzeigte, ferner die Bestätigung des Komitees und der neu vorgeschlagenen Mitglieder. Der Präsident für 1956/57, Prof. E. G. Selwyn (Winchester), wurde am nächsten Tag in sein Amt eingeführt und eröffnete mit einem richtungweisenden Referat über „Die Autorität Christi im NT" die Reihe der Vorlesungen. Da diese in den „NT Studies" veröffentlicht werden, seien hier nur die Themen angegeben. Größere Vorträge hielten: Pater P. Benoit O. P. (Jerusalem) über: „L' Enfance de Jean-Baptiste selon Luc I"; Prof. W. Eltester (Tübingen) über: „Schöpfungsoffenbarung und natürliche Theologie im frühen Christentum"; Prof. F. L. Cross (Oxford) über: „The Primitive Christian

Feasts — some problems"; Prof. J. de Zwaan (Leiden) über: „St. Paul and Marriage"; Prof. M. M. Parvis (Emory University) über: „The Greek Gospel Lectionaries and the Text of the NT." Kürzere Studien legten vor: Prof. H. J. Cadbury (Wallingford) über: „We and I Passages in Luke-Acts"; (griech.) Bischof Mgr. Cassian (Paris) über: „The Authenticity of John XXI"; R. Mcl. Wilson über: „The Gnostic Gospel of St. Mary and our Canonical Gospels." Von besonderem Interesse waren die Berichte von Prof. M. M. Parvis über das Projekt des „Internationalen Griechischen NT" (gleichsam eines neuen „Tischendorf"), das durch Zusammenarbeit des englischen und amerikanischen Zweiges und dank amerikanischer Finanzhilfe nun wirklich in Angriff genommen wird, und von Prof. W. C. van Unnik (Utrecht) über das „Corpus Hellenisticum zum NT", das im letzten Jahr wesentlich gefördert wurde. Das jüdisch-hellenistische Material ist schon zum größten Teil gesammelt; für das heidnisch-hellenistische Corpus wurde die bisherige Sammlung in Upsala nach Utrecht überführt, wo günstige Arbeitsbedingungen bestehen. Von einer wichtigen Neuentdeckung machte ferner G. Maldfeld, der Betreuer der Liste der griechischen Papyrusfragmente des NT, Mitteilung. In Kürze wird in Genf ein griechischer Papyruskodex aus der Sammlung Bodmer von Prof. V. Martin veröffentlicht werden, der an Bedeutung den Chester-Beatty-Papyri nicht nachsteht. Dieser Codex Bodmer (wahrscheinlich erhält er das Sigel $\mathfrak{P}^{66}$), der sicherlich vom Anfang des 3. Jhd. stammt, enthält 14 Kapitel des Joh-Ev, im Unterschied zu den Chester-Beatty-Papyri sogar fast lückenlos. Die Ehebrecherin-Perikope (Joh 7, 53 — 8, 11) findet sich nicht in ihm; in Joh 1, 3 liest er οὐδέν (statt οὐδὲ ἕν), in 1, 13 ἐγεννήθησαν (nicht ἐγεννήθη). Man kann der Publikation mit Spannung entgegensehen.

Zwischen den Sitzungen bot sich reichlich Gelegenheit zu Begegnungen und Gesprächen. Die persönliche Fühlungnahme der Gelehrten über die Grenzen der Länder und Konfessionen hinweg ist von nicht geringem Wert. Diesmal waren auch die katholischen Exegeten stärker vertreten. In Löwen war gerade eine „Biblische Woche" der Theol. Fakultät (über das Joh-Ev) zu Ende gegangen, und einige Herren kamen von dort nach Woudschoten herüber. Auf diese Weise wurden Beziehungen zwischen kath. Exegeten Deutschlands, Belgiens und Frankreichs angeknüpft. Aber auch zwischen den Exegeten verschiedener Konfession herrschte ein warmer kollegialer Ton. Überall spürte man die Bereitschaft, anderen Kollegen auf der Basis ernster wissenschaftlicher Bemühung und gemeinsamer Liebe zum NT zu begegnen, und nicht selten das Bestreben, auch mit anders eingestellten Forschern ins Gespräch zu kommen. Unter den Neuaufgenommenen befinden sich wieder mehrere deutsche kath. Exegeten. So darf man mit froher Erwartung den nächsten Zusammenkünften entgegensehen, die in Birmingham (1957) und Straßburg (1958) stattfinden sollen.

Bamberg, 1. Oktober 1956. R. Schnackenburg.

Umschau und Kritik

Rudolf Bultmanns Existenztheologie in katholischer Sicht

Die Diskussion um R. Bultmanns Programm einer existentialen Interpretation des NT ist auch katholischerseits noch nicht zur Ruhe gekommen. Zu einer Reihe unmittelbarer Beiträge in Zeitschriften und Sammelwerken, die teilweise nun als V. Band in H. W. Bartschs „Kerygma und Mythos" vorliegen[1], gesellten sich auch einige Monographien. So verteidigt Josef Bernhart[2] den Mythos als ein Urphänomen des menschlichen Denkens und Redens. Das in die Mitte der Problematik führende Buch von Heinrich Fries[3] sieht mit Recht die heutige Diskussion der evangelischen Theologie weithin maßgeblich durch die theologischen Konzeptionen von Karl Barth und Bultmann bestimmt[4]. Er konfrontiert diese deshalb in ihren Gemein-

---

[1] K. Adam, Das Problem der Entmythologisierung und die Auferstehung des Christus (1952), jetzt in: Kerygma und Mythos (=KM) V. 101—119. — B. Brinkmann S. J., Für und gegen die Entmythologisierung der ntl Botschaft: Scholastik 30 (1955) 513—534. — H. Conrad-Martius, Wissenschaft, Mythos und NT: Hochland 48 (1955) 1—12. — J. De Fraine S. J., Evangelische Botschaft und modernes Denken (1953): KM V. 57—70. — A. Fechter, Entmythologisierung: Methode und Manie. Zum Dilemma der evangelischen Theologie (1953): KM V. 71—82. — H. Fries, Das Anliegen B's im Lichte der katholischen Theologie (1954): KM V. 29—43. — J. Hamer S. J., Zur Entmythologisierung B's, Kritische Bemerkungen (1953): KM V. 45—55. — F. Hofmann, Theologie der Entmythologisierung - Ausweg oder Irrweg: TGl 43 (1953) 321—347. — A. Kolping, Sola fide. Aus der Diskussion um B's Forderung nach Entmythologisierung des Ev. Bericht und Kritik (1953): KM V. 11—28. — R. Marlé, A propos du projet de R. B. relatif an une „démythologisation" du message néotestamentaire: Recherches des sciences religieuses 41 (1953) 613—619. — La théologie du Nouveau Testament par Rudolf B. (1954): KM V. 141—172 (deutsche Übers.). — F. Mussner, B's Programm einer Entmythologisierung des NT: Trierer Theol. Zeitschr. 1953, 1—18. — H. Schlier, Zur Exegese und Theologie des NT: Die Welt der Bücher, Literarische Beihefte zur Herder-Korrespondenz 2 (1954) 57—60. — Das NT und der Mythos: Hochland 48 (1956) 201—212. — R. Schnackenburg, Von der Formgeschichte zur Entmythologisierung des NT. Zur Theologie Rudolf B's (1951): KM V. 85—100. — Der Abstand der christologischen Aussagen des NT vom chalkedonischen Bekenntnis nach der Deutung Rudolf B's (1954): KM V. 124 bis 139. — W. Strolz, Der Glaube der Bibel. Mythisches Denken, Entmythologisierung und Offenbarung: Wort und Wahrheit 10 (1955) 850—854. — O. Simmel S. J., Mythos und NT: Stimmen der Zeit 150 (1951/2) 33—46 — J. Ternus S. J., Chalkedon und die Entwicklung der protestantischen Theologie, in: A. Grillmeier S. J. u. H. Bacht S. J., Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart III (1954) 531 bzw. 577—611. — K. Thieme, „Entmythologisierung". Die Lehre B's in katholischer Sicht: Frankfurter Hefte 8 (1953) 112—120. — A. Vögtle, Die Entmythologisierung des NT als Forderung einer zeitgemäßen Theologie und Verkündigung: Freiburger Dies Universitatis 4 (1955/56) 9—46. — Rivelazione e Mito, in: Facoltà Teologica di Milano, Questioni e problemi di teologia dogmatica I (Milano 1957) 231—361.

[2] Bibel und Mythos, München 1954.

[3] Bultmann, Barth und die katholische Theologie, Stuttgart 1955.

[4] Das bestätigen bes. E. Schmidt (Bultmanns Programm der Entmytho-

samkeiten und Differenzen, besonders in der Frage der Entmythologisierung (9—127), um mit einer sehr wesentlichen prinzipiellen Stellungnahme zu letzterer abzuschließen (127—172). Zwei weitere Untersuchungen des französischen Sprachraums von den Jesuiten Léopold Malevez[5] und René Marlé[6] bieten die bislang ausführlichsten Analysen der Programmschrift B's. Malevez bemüht sich vor allem, die nach 1941 erfolgten klärenden Stellungnahmen B's in Ansatz zu bringen, um so dessen eigentliche Meinung, besonders hinsichtlich der Funktion des historischen Kreuzes in der Heilsökonomie, präzisieren zu können. Bestärkt durch F. Gogarten's Schrift „Entmythologisierung und Kirche", meint er schließlich, trotz scheinbar entgegenstehender Äußerungen B's werde nur eine „objektivistische Interpretation", im Unterschied zu der sonst fast ausschließlich vertretenen „subjektivistischen", dessen eigentlicher Intention gerecht (13—114). Seine anschließende Würdigung wendet sich nach Feststellung der Aktivposten B's gegen dessen Behauptung, daß das traditionelle objektivierende Verständnis des Kerygma mit dem wissenschaftlichen, philosophischen und echt religiösen Denken nicht vereinbar sei (115—167). Die ebenfalls systematisch orientierte Arbeit Marlés ergänzt die vorgenannte vor allem in zweifacher Hinsicht. Nach einem Überblick über die Stellung B's in der zeitgenössischen protestantischen Theologie (11—40) analysiert der Verfasser die Programmschrift aus dem Zusammenhang mit dem Gesamtwerk B's, nicht weniger eindrucksvoll als sein Ordensbruder (41—172). Zu dem Malevez so angelegenen objektivistischen B.-Verständnis äußert er sich in seinem Abschnitt über das Kreuz allerdings nicht. Im übrigen wird man es dem Umfang der vielschichtigen Diskussion zuschreiben dürfen, wenn Malevez übersieht, daß E. Schweizer bereits 1950 eine andere Form einer objektivistischen B.-Interpretation vortrug, und auch neueste Arbeiten bei Behandlung dieses Punktes weder von Schweizer noch von Malevez Notiz nehmen[7]. Zum andern sind Marlés „kritische Reflexionen" besonders an B's Anthropologie interessiert. Daß ihm dabei die grundlegende Untersuchung von H. Ott[8] über die Grundstrukturen Bultmannschen Denkens gute Dienste leistete, ist nicht zu verkennen.

I.

Man mag sich erst die Frage stellen, die auch Bartsch in seinem Bericht „Der gegenwärtige Stand der Entmythologisierungsdebatte"[9] bewegt: *Warum interessiert sich die katholische Theologie für B's Interpretation des NT?* Widersprechen doch bereits seine theologischen Grundpositionen den ihrigen: der Aktualismus des Glaubens, der keinen objektiven Lehrinhalt kennt, der, wie Rechtfertigung und Gnade, nie Zustand oder Qualität ist,

logisierung der christlichen Botschaft: Zeitschr. für system. Theologie 23 [1954] 177—205) und Ternus 588—606.

[5] Le message chrétien et le mythe. La théologie de Rudolf Bultmann, Bruxelles-Bruges-Paris 1954.

[6] Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament (Théologie 33) Aubier 1955.

[7] So G. Backhaus, Kerygma und Mythos bei David Friedrich Strauß und Rudolf Bultmann (Theol. Forschung 12), 1956, 71.

[8] Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns (Beiträge zur histor. Theologie 19) Tübingen 1955.

[9] Beiheft zu KM I—II (Hamburg 1955).

immer nur Akt, Bewegung; die radikale Verderbnis des Menschen, der radikale Gegensatz zwischen Gott und Schöpfung, so daß sich Gott nicht inkarnieren, in der phänomenalen Welt auf keinerlei Weise manifestieren kann, die „Übernatur" sich nur auf die absolute Negation der Natur stützen, Glauben als Heilsgeschehen nur „Entweltlichung" sein kann, Sakramente und Kirche als objektive Heilsinstitutionen unmöglich werden; damit zusammenhängend die Forderung des völligen Paradox des Glaubens, der, jenseits aller objektiven Sicherheiten, nur als direkte Affrontierung mit dem als Anrede Gottes vorausgesetzten Kerygma verstanden werden darf. Nach Bartsch erblickt denn auch die katholische Theologie in ihrer Kontroverse zur evangelischen — vor allem hinsichtlich der analogia entis und des sola fide — „das eigentlich erregende Moment" in dieser Debatte[10]. Gewiß lassen sich diese Gesichtspunkte, vor allem der letztere, gar nicht übergehen, nachdem B. die radikale Entmythologisierung nachträglich als konsequente Durchführung des pl-lutherischen sola fide für das Gebiet des Erkennens forderte, und auch seine Sekundanten mehr oder weniger entschieden vertraten, daß bereits das lutherische Verständnis vom Worte Gottes und dem Glauben im Prinzip den durch die Entdeckung der „Geschichtlichkeit" der menschlichen Existenz gebotenen Glaubensbegriff B's fordere. Besondere Erwähnung verdient nicht nur etwa Gogarten, der den objektivierenden lutherischen B.-Kritikern jedes Verständnis für Luthers Glaubensbegriff und den worthaften Charakter des Heilsgeschehens abspricht[11], sondern auch die bedächtig abwägende Tübinger Denkschrift. Um die Entmythologisierung als Versuch einer Entrationalisierung und Befreiung der ntl Botschaft aus aller Bindung an Gegenständliches ansehen zu können, möchte sie bei aller begründeten „tiefen Sorge" mancher Fakultätsmitglieder ob der Verkürzung des Evangeliums B's Glaubensbegriff in einer Parallele sehen zu jenem „großen Schrumpfungsprozeß, in dem nichts übrig bleibt als das punctum mathematicum der Existenz vor Gott und in dem offenbar wird, daß der Glaube sich nicht auf Sätze richtet, auch nicht auf biblische Sätze, sondern auf die — wie Luther sagt — nuda vox Dei"[12]. Schließlich erwartet Bartsch selber von der weiteren evangelischen Diskussion die Beantwortung gerade dieser Frage, „ob wir heute noch bereit sind, an diesem articulus stantis et cadentis ecclesiae festzuhalten, auch wenn uns damit auf dem Gebiet des Erkennens und der Lehre die letzte Sicherheit genommen wird, die wir noch zu haben meinten"[13].

Erregend wirkte zunächst einfach die Erkenntnis einer tödlichen Gefährdung der ntl Glaubenssubstanz, die zur Ablehnung von B's Interpretationsversuch führen mußte, und zwar in Übereinstimmung mit der überwältigenden Majorität der protestantischen Kritiker[14]. Diese Feststellung gilt in vollem Umfang, auch wenn zu berücksichtigen ist, daß beiderseits über die Ausweisbarkeit des offenbarungs- und heilsgeschichtlichen Charakters der Jesusgeschichte, die Gewinnung eines Glaubwürdigkeitsurteils, verschieden geurteilt wird[15]. Hinter dem freilich immer noch vorder-

---

[10] 78 f. 42 f; KM V. 6 f.
[11] Entmythologisierung und Kirche (Stuttgart 1953²) 80—115.
[12] Für und Wider die Theologie Bultmanns (Tübingen 1952) 16—30.
[13] Der gegenwärtige Stand 79; KM. V. 7.
[14] Einzelnachweis bei Vögtle, Rivelazione 320—355.
[15] Vgl. Kolping 15—27; Ternus 564 f 568 f; Adam 107—116; kennzeichnend

gründigen Interesse an der kritischen Auflösung des Programms steht sodann das neuerdings immer deutlicher ausgesprochene Eingeständnis, daß B. an echte Probleme rührt, eine zentrale theologische und seelsorgerliche Aufgabe zum Bewußtsein bringt, die nach Fries noch kaum in Angriff genommen ist[16]. Letzteres Urteil erweist sich in der Tat als nicht ganz unbegründet. Durch den Nachweis, daß das Ausgangsproblem der Entmythologisierung überspitzt und anfechtbar gestellt ist, mögen B's kategorische „Erledigungen" theoretisch durchaus erledigt sein, aber nicht die *praktischen* Glaubensschwierigkeiten des modernen Menschen, die B. meint mit der übertreibenden Feststellung, das „unwiderruflich" durch die Wissenschaft und die technische Weltbemächtigung geprägte Denken bestimme zwangsläufig unser Wirklichkeits- und Selbstverständnis. Selbst wenn man meint, daß der Mythos oder richtiger Mythenfragmente weder für die Entstehung noch für die Entfaltung des apostolischen Kerygma „ein konstitutives Prinzip" wurden, wohl aber eine der möglichen Sprachen, eine der Sache angemessene Sprache, um „der geschichtlichen Offenbarung des gekreuzigten und auferweckten Jesus Christus die ihrer Dimension angemessenen Chiffren zu leihen"[17], scheint eine „Entmytho-logisierung" als *hermeneutische* und *homiletische* Aufgabe noch gefordert, eine Aufgabe, die sich dem nachdenklichen Leser des NT auf Schritt und Tritt auch dort stellt, wo nicht gerade dem Mythos entnommene Zeichenrede angenommen wird. Und diese Aufgabe ist mit der Erkenntnis, das Göttliche und Transzendente begegne in der Schrift notwendig in der Weise des Menschlichen, sogar der einer vergangenen Epoche, sei also begrifflich immer nur per analogiam zu fassen, wohl prinzipiell, aber nicht in concreto gelöst. Man denke nicht nur an die eschatologischen Aussagen, sondern beispielsweise auch an die von B. eliminierten Berichte über „wunderbare" Begebenheiten im Leben Jesu und anderer Personen. Was ist nur Aussageform, Bild, Darstellungsmittel, weltbildlich und zeitgeschichtlich bestimmte Einkleidung? Wo fängt das eigentlich Faktische an, das eigentlich Gemeinte, das wirkliche Geschehen? Auf welchen Ebenen spielt eine Begebenheit usw.? Allzu großen Mut zu solcher Fragestellung und damit zur „eigentlichen theologischen Sachfrage" kann der Dogmatiker K. Rahner bei den Exegeten nicht entdecken[18]. Und B. selbst moniert seine Kritiker, die mythologische Begriffe und Vorstellungen als unentbehrliche Bild- und Symbolsprache verteidigen, sich über ihre entmythologisierende Interpretation, ihre hermeneutischen Prinzipien Rechenschaft zu geben (KM II 185 f).

B's positives Anliegen, die ntl Verkündigung zu verstehen und verständlich zu machen, im Unterschied zur bloßen Reproduktion ntl Phänomene,

---

für die Situation ist auch der Lösungsversuch von O. Schmitz, Die Ausweisbarkeit des Heilsgeschehens nach dem NT: EvT 11 (1952) 484—502.

[16] B.-Barth 128.

[17] Schlier, Das NT 204—212; ähnlich u. a. J. R. Geiselmann, Jesus der Christus. Die Urform des apostolischen Kerygmas als Norm unserer Verkündigung und Theologie von Jesus Christus (Stuttgart 1951) 166—171; vgl. protestantischerseits etwa O. Cullmann, Le mythe dans les écrits du Nouveau Testament: Numen 1 (1954) 120 bzw. 129—135; K. Goldammer, Die Frage der Entmythologisierung im Lichte der Religionsgeschichte und in der Problemstellung der Missionsreligion: TLZ 78 (1953) 754—756; R. F. Aldwinckle, Myth and Symbol in contemporary Philosophy and Theology: The Limits of Demythologizing: The Journal of Religion 34 (1954) 267—279.

[18] Chalkedon - Ende oder Anfang? (Das Konzil von Cholkedon III) 40 Anm. 38.

erweist sich in der Debatte denn auch in mehrfacher Hinsicht als positiver Impuls. So wird als erster Schritt gefordert, daß in einer Metaphysik der endlichen Erkenntnis die mit dem gegenständlichen Erkennen notwendig verbundene Anschaulichkeit aufgewiesen wird, um gerade im Blick auf B's Kritik der ntl Vorstellungsschemata sichtbar zu machen, daß alle menschliche Erkenntnis immer zweipolig, begrifflich und anschaulich zugleich, ist[19]. Ob der von B. zu Recht betonten Existentialität des Gotteswortes und des damit verbundenen existentiellen Engagement wird ferner im Aufweis einer Korrespondenz zwischen „natürlichem" und christlichem Existenzverständnis, also im Aufweis der „Wirklichkeitsgemäßheit und Menschlichkeit der Offenbarung Gottes" ein für den heutigen Menschen beachtliches inneres motivum credibilitatis erblickt. Deshalb wird die existentiale Interpretation durchaus befürwortet, sofern diese die Bedeutsamkeit der ntl Aussagen für das Verständnis und die Verwirklichung menschlicher Existenz herausstellt, ohne dem restriktiven Anspruch des hermeneutischen Prinzips B's zu verfallen[20]. Auch dem in einer unzulänglichen Existenzanalyse wurzelnden Glaubensbegriff werden positive Seiten abgewonnen, so die starke Verinnerlichung des Glaubens, die Wahrung seines Charakters als einer echten Entscheidung, im Unterschied zum entgegengesetzten, allzumenschlichen, zu intellektuellen Glaubensbegriff[21]. Um die klassische Christologie zu vertiefen, sie gegen den teilweisen Anschein bloßer „Mythologie" zu sichern, entwickelt schließlich K. Rahner darüber hinaus unter Erwägung einer stärkeren Heranziehung existentialphilosophischer Kategorien — die freilich in real-ontologischem Sinne zu fassen sind — das Programm einer „transzendentalen Hermeneutik für eine christologische Bibeltheologie": eine ausgesprochen positiv-konstruktive Antwort auf B's hermeneutisches Programm[22].

II.

Das Schwergewicht der unmittelbaren Diskussion liegt freilich immer noch auf der *negativen Kritik.* Es sei versucht, einige Kardinalpunkte herauszustellen und, soweit hier möglich, weiter zu klären.

1. *Problem und Aufgabe.* B. rechnet die Frage nach dem Begriff des Mythos nicht zu den wichtigsten Fragen. Das mag man vom Ausgangspunkt seiner ntl Arbeit her eben noch verstehen. Als religionsgeschichtlich orientiertem Historiker war ihm die Kategorie des Mythos von Anfang an geläufig. Und bei der seine theologischen Hauptwerke vorbereitenden Rekonstruktion der Entstehung des Christentums ging er in der Tat nicht vom Mythos als solchem, sondern von konkreten Mythen des historischen Milieus aus. Aber bereits bei dieser enthistorisierenden Erklärung der Entstehung der Christusbotschaft gewinnt der Mythos als Fiktion eine schlechthin entscheidende, nämlich die Richtung der theologischen Interpretation, der „Sachkritik", präjudizierende Bedeutung. Sofern die ntl Christologie nur den Prozeß zeigt, in dem alte Mythologie auf den Menschen Jesus nachträglich übertragen wurde, die gesamte Christologie zeitgeschichtlich bedingter mythologischer Ausdruck des Verständnisses Jesu als des ent-

---

19 Strolz 853 f.
20 Vgl. Fries 137 f; Hofmann 334; Malevez 30. 117—120.
21 P. Benoit: RB 59 (1952) 95; Marlé, Bultmann 100.
22 A. a. O. bes. 7—25.

scheidenden Wortes Gottes ist, gibt es für B. nur einen wissenschaftlichen Fortschritt: Abbau der Mythologie durch kritische Interpretation, durch Herausstellung der eigentlichen Funktion der so mißverständlich objektivierenden Mythologie[23]. Höchst erstaunlich, ja verdächtig klingt seine spätere Erklärung, die Diskussion des Mythosbegriffes scheine ihm vom eigentlichen Anliegen der Entmythologisierung wegzuführen (KM II 180), aber sicher angesichts der Rolle, die gerade seine Wesensbestimmung des Mythos für die weitere Begründung und Durchführung dieses Abbaus spielt. Denn er beschreibt den Mythos so, daß er sein Prinzip der existentialen Interpretation als einzig sachgemäßer Auslegungsform des Mythos aus dessen Wesen ableiten kann; nämlich durch die Trennung zweier sich widersprechender Seinsmodi, der Seinsweise der Vorstellungswelt, die dem Bereich des gegenständlichen Denkens und Redens angehört, und der Seinsweise der existentialen Selbstauslegung, welche die eigentliche Intention des Mythos, gewissermaßen seine von der altliberalen Theologie verkannte und mit dem „Körper" der objektivierenden Vorstellungen fälschlich eliminierte „Seele" darstellt[24]. Eine höchst folgenschwere Definition! Denn unter Voraussetzung eines mythologisch verfaßten Christusgeschehens ist dadurch endgültig entschieden, daß dessen objektivierende Vorstellungsgehalte preiszugeben sind, ganz abgesehen von den Erfordernissen des heutigen Denkens. Als objektivierende Denkweise, die das Jenseits zum Diesseits objektiviert, transzendente Mächte in die Welt und das Weltgeschehen eingreifen läßt, wird das mythische Denken gleichzeitig als „Gegenbegriff" zum wissenschaftlichen Denken erklärt, für das Welt und Weltgeschehen „geschlossen" sind, nämlich gegen den Eingriff jenseitiger Mächte. Eben durch diesen unversöhnlichen Gegensatz sieht B. das Problem gestellt: daß der moderne Mensch die mythologischen Aussagen nicht als Tatsachenbehauptungen akzeptieren kann.

Bereits diese Formulierung des Problems dürfte sich endgültig als künstliche und prinzipiell unmögliche Konstruktion erwiesen haben: a) Man kann sich mit Marlé fragen, ob ein als in sich widerspruchsvoll definiertes Denken, das die eigentliche Absicht, nämlich das Bewußtsein der Abhängigkeit des Menschen und seiner Welt von jenseitigen Mächten auszusprechen, durch den objektivierenden Charakter seiner Aussagen hemmt und verdeckt (KM I 123 f), je einmal möglich und wirklich war[25]. Die Frage ist m. E. deshalb so ernst zu nehmen, weil ja nur ein im mythischen Phänomen vorfindlicher Widerspruch (Objektivierung der absoluten Transzendenz zur Immanenz) dessen Auflösung in Objektivität und Existentialität begründet, in zwei Wirklichkeitsbereiche, deren prinzipielle Gegensätzlichkeit nach Otts überzeugendem Aufweis gleichzeitig durch B's philosophisches Apriori des doppelten Geschichts- und Wirklichkeitsbegriffs sanktioniert wird; weil, mit anderen Worten, Otts Vermutung begründet erscheint, daß es B. letztlich nicht um das Wesen des Mythos als solchen geht, sondern um die Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit bestimmter Wirklichkeitsurteile[26]. b) Wenn sich antikes mythisches und modernes Denken als wesensverschiedene aprio-

---

23 Schnackenburg, Von der Formgeschichte: KM V. 85—98; Vögtle, Entmythologisierung 27—29.
24 Vgl. Ott 23—39; Malevez 19—24.
25 A. a. O. 62 .
26 A. a. O. 34.

rische Bedingungen der Wirklichkeitserfassung einander unversöhnlich gegenüberstehen, muß bereits der Versuch, den mythisch denkenden Menschen verstehen zu wollen, fragwürdig erscheinen. c) Antikes und modernes Denken sind sicher nicht völlig inkommensurabel. Wenn das wissenschaftliche Denken nach B. im „Arbeitsdenken" präformiert ist, so konnten die Zeitgenossen Jesu trotz ihrer technisch primitiven Weltbemächtigung, ohne Radio und Rasierapparat, ebenfalls zwischen Normalem und Außerordentlichem, Wunderbarem unterscheiden, lebten also nicht nur im „unbewußt-unkritischen" Denken, wenn sie auch zugegebenermaßen einer Erklärung gewisser Phänomene durch übernatürliche Ursachen bei weitem nicht so kritisch gegenüberstanden wie der heutige Mensch. Andererseits erschöpft sich das Verhältnis des heutigen Menschen zur Welt nicht im experimentellen Denken[27]. d) Wenn letzteres existentiell die Wirklichkeitsfassung bestimmt, unser Selbstverständnis deshalb keinen Zugriff supranaturaler Mächte in das Personleben gestattet, kann der moderne Mensch konsequenterweise wohl auch nicht zugestehen, daß er nur je durch das „befreiende Gericht Gottes" er Selbst werden kann, auch wenn sich dieses Handeln Gottes lediglich in der existentiellen Begegnung realisiert. e) B's Behandlung des Wunders und seine Qualifizierung heterogener Elemente als „mythologisch" verrät beachtliche Mängel hinsichtlich der Differenzierung[28]. Abgesehen davon, daß die Naturwissenschaft als solche die Unmöglichkeit eines Eingreifens Gottes in die Welt noch nie beweisen konnte, weil das Naturgesetz ja nur sagt, „daß eine bestimmte Wirkung eintritt bzw. nicht eintritt, wenn die Naturkräfte sich selbst überlassen sind"[29], wird das vielgenannte prinzipielle Argument vom überholten Wissenschaftsbegriff B's nicht widerlegt durch dessen spätere Erklärung: solange die heutige Naturwissenschaft nicht auf das Experiment verzichte, sei es „naiv, die Tatsache der Relativierung des Kausalgesetzes hinsichtlich der atomaren Vorgänge zur Repristinierung des mythischen Wunderglaubens benutzen zu wollen, als ob mit dieser Relativierung das Tor für das Eingreifen jenseitiger Mächte geöffnet worden wäre" (KM II 181). Das letztlich Entscheidende ist nämlich für B. doch nicht die Methode, sondern das Resultat, ausgerechnet das eine überholte Resultat des naturwissenschaftlichen Denkens. Denn seine Verabsolutierung der experimentellen Methode, die Beschränkung des objektiv Möglichen und Tatsächlichen auf das experimentell Verifizierbare, beruht eindeutig auf dem Postulat des absoluten Determinismus. Eben dieses Prinzip zu einem notwendigen Prinzip zu erheben und also zu erklären, die physische Welt könne gar nicht anders sein und gedacht werden denn als ein streng determiniertes, dem Eingreifen Gottes verschlossenes System, weiß sich der Naturwissenschaftler nicht mehr berechtigt, ohne seine Kompetenz zu überschreiten und sich als Metaphysiker zu erklären[30].

Mit dem Kriterium der geschlossenen Naturkausalität läßt sich konsequent nur ein absoluter Transzendenzbegriff verbinden, der keinerlei Objektivierung und Manifestation des Göttlichen im Weltlichen duldet (KM I 48; II 196 f): „The Catholic analogia entis, ... is denied as never be-

---

[27] Vgl. Marlé a. a. O. 63—65.
[28] De Fraine: KM V. 68 f; Malevez 122—137.
[29] Brinkmann 531.
[30] Malevez 132 f.

fore."[31] Es fragt sich nur, ob B. selbst diesen Transzendenzbegriff durchhalten kann. Wir verdanken, soviel ich sehe, Malevez eine Beobachtung, die B's Vorstellung vom Heilsgeschehen, näherhin auch seine Behauptung der Unvereinbarkeit der traditionellen Theologie mit der angeblich echten Ontologie, empfindlich trifft: wenn B. das Heilsgeschehen nicht objektiviert und damit mythologisiert, dann tut es die bisherige Lehre vom inneren Wirken des Geistes genau so wenig! Denn einmal bleibt nach dieser die Übernatürlichkeit und Transzendenz des im Menschen wirkenden Geistes genau so verborgen für unser konstatierendes Erkennen, nur dem Glauben zugänglich wie B's „göttliches Handeln". Sodann besteht nach B. das Heilsgeschehen in der „Offenbarung" der göttlichen Vergebung. Auch er muß anerkennen, daß sich das Heilshandeln Gottes dem Verständnis des Glaubenden anzeigt, daß es seinen freien Willen sollizitiert, ihm als Ergänzung und Vollendung seines natürlichen Selbstverständnisses erscheinen muß, um ihn so durch seine Angemessenheit, seine Güte zu gewinnen. Sonst wäre ja der Glaube kein „verstehendes Ja". Damit führt er doch unter anderen Worten die Realitäten der Gnade ein, die Erleuchtungen, Inspirationen und Gaben des Geistes, die uns zur Hingabe in der Liebe befreien, uns echte Freiheit und Personalität verleihen. Insofern schreibt er also dem Heilsgeschehen dieselbe „Objektivität" zu wie die herkömmliche Theologie[32].

Gegen den wenigstens prinzipiell festgehaltenen übersteigerten Transzendenzbegriff weisen die Kritiker beider Konfessionen zunächst darauf hin, daß die Daten der Bibel einen in die Natur und Geschichte eingreifenden Gott verlangen. An diesem für die dialektischen Gegner besonders kritischen Punkt der Diskussion, wo auch vereinzelte protestantische Kritiker im Interesse der Ermöglichung und Sicherung objektiver Heilstatsachen und Heilswahrheiten „eine positive Metaphysik" fordern, eine Ontologie, die die Einheit von Sein und Erkennen lehrt[33], und H. Thielicke zur Auflösung der Problematik sogar die Heranziehung der analogia entis erwog[34], meldet die katholische Diskussion notwendig einen doppelten prinzipiellen Dienst des Analogieprinzips an. Das in der Tatsache der Schöpfung begründete, durch die Sünde nicht aufgehobene und durch die Seinsanalogie gekennzeichnete Grundverhältnis zwischen Gott und Welt sichert die grundsätzliche Möglichkeit einer übernatürlichen, göttlichen Einwirkung auf den Kosmos des natürlichen Seins „in seiner ganzen Breite und Tiefe", ebenso die Fähigkeit des Kosmos, auf göttliche Seinseindrücke in seiner geschöpflichen Weise zu antworten[35]. Zum andern ermöglicht es die nur analoge, nicht univoke Applikation unserer Kategorien und Aussagen auf Gottes Wesen und das Jenseits — welcher Art und Herkunft diese auch sein mögen —, deren Wahrheitscharakter zu betonen und gleichzeitig an ihnen Kritik zu üben, sie also zu entmythologisieren[36]. Nur muß dem, zugleich zur Korrektur meiner eigenen früheren vorschnellen Erledigung des Problems[37], ausdrücklich hinzugefügt werden: mit der letztgenannten Art von

[31] P. L. Berger, Demythologization-Crisis in Continental Theology: The Review of Religion 20 (1955) 15.
[32] A. a. O. 145—147. 150—152.
[33] Schmidt 188. 204; H. Echternach, Theologie und Ontologie: Ev-Luther. Kirchenztg 6 (1952) 354 f.
[34] Die Frage der Entmythologisierung des NT: KM I 184.
[35] Vgl. besonders Adam 107 f; Mussner 9 f; Fries 156—165.
[36] Mussner 9 f; Hofmann 335. 341 f; Malevez 157; Fries 170 f.
[37] Die Entmythologisierung 38.

Entmythologisierung kann das in B's Augen grundlegende und unmögliche scandalum, daß Gott sich in Jesus objektiviert habe, ja die zweite göttliche Person in Jesus wahrer Gott und wahrer Mensch sein soll, nicht beseitigt werden. Es läßt sich nebenbei auch leicht erraten, warum sich B., wie neuerdings von Vertretern beider Konfessionen bedauert wird, über seine Bezeichnung des Handelns Gottes als einer „analogischen Rede" nicht weiter ausläßt[38]. Seine Gesamtkonzeption gestattet nun einmal nur *eine* Aussage über Gott, eben über das in der existentiellen Begegnung aktuelle richtende und vergebende *Handeln* Gottes. Deshalb muß ja die Ontologie der traditionellen Theologie falsch sein, weil sie mittels der Seinsanalogie zu objektiven Heilstatsachen und Heilswahrheiten, mittels der Analogie der Begrifflichkeit zu Wesensaussagen über Gott gelangt.

Worin der Dualismus von „unweltlich-weltlich" bei B. letztlich gründet, im philosophischen apriori seines doppelten Geschichtsbegriffs, wie Ott meint[39], oder im aposteriori seines Wissenschaftsbegriffs, wird letztlich B's Persongeheimnis bleiben müssen. Zwei Punkte scheinen mir jedenfalls klar zu sein. a) Die Interpretation des historischen Phänomens des Mythos als Selbstauslegung und als Vorstellungsform erfolgt, wie Ott gut analysierte, im Zeichen der ontologisch in sich unbegründeten und unbegründbaren Alternative des doppelten Geschichtsbegriffs[40], die Ott mit Recht durch Worte B's ausdrücklich sanktioniert sieht: die Wirklichkeit wird entweder als objektiv oder als existentiell verstanden[41]. b) Im Rahmen der Mythosinterpretation (der Mythos macht völlig unmöglich das Unweltliche zum Weltlichen) wird die angeblich vom wissenschaftlichen Denken postulierte radikale Gegensätzlichkeit von weltlicher und unweltlicher Realität offensichtlich dem Gegensatz „objektive-existentielle Realität" logisch vorgeordnet. Denn jene Gegensätzlichkeit läßt die kritische Auflösung des mythischen Ganzen in Objektivität und Existentialität fordern. Sofern nun der von B's Mythosdefinition vorausgesetzte radikale Dualismus zwischen Gott (Unweltlich) und Welt von der Naturwissenschaft her positiv nicht begründet werden kann, vielmehr im Widerspruch steht zu den Grunddaten der Schrift und einer theistischen Metaphysik, entfällt eo ipso die Grundlage für seinen konkreten Versuch, die existentiale Interpretation des Mythos und damit die Aufgabe der Entmythologisierung aus dessen Wesen abzuleiten.

2. *Die Existenzanalyse als Grundlage des hermeneutischen Prinzips.* Zur Aufgabe der existentialen Interpretation als der Ermöglichung des eminenten Verstehens jedweder historischer Dokumente gelangt B. prinzipiell durch die existenzphilosophisch vermittelte Einsicht in die „Geschichtlichkeit" des menschlichen Daseins und die in dieser begründeten ontologischen Bedeutung des Verstehens. Die Kritik, die neuerdings Ott[42] und Marlé[43] und noch entschiedener F. Lieb[44] vorantrieben, setzt mit Recht bei der dem

---

[38] Schmidt 184 f; Marlé 69 Anm. 111.

[39] A. a. O. 26 f. 34.

[40] Ungleich schärfer kennzeichnet freilich Otts Rezensent F. Lieb die Willkürlichkeit und den Widersinn dieser Alternative: EvT 15 (1955) 507 bzw. 509—522.

[41] A. a. O. 25—35. 48—50. 78. 154—173.

[42] A. a. O. 154—203.

[43] A. a. O. 99—104.

[44] A. a. O. 515—518.

hermeneutischen Prinzip zugrundeliegenden Existenzanalyse ein. Deren Unzulänglichkeit ergibt sich vor allem aus folgenden Punkten: a) Da der Mensch er Selbst immer nur im Augenblick der verstehenden Entscheidung wird, werden das Vergangene und das Zukünftige als solches entgegen unserer existentiellen Zeiterfahrung geschichtlich irrelevant. b) Weil in dem als eigentliche Zeit verstandenen punktuellen „Jetzt" nur die Entscheidung des Einzelnen Platz hat, nur der Einzelne also im eigentlichen Sinne Geschichte hat, wird die Begründung einer organischen Gemeinschaft, wie etwa des atl Bundesvolkes, unmöglich, der Gedanke der Entwicklung oder Überlieferung illusorisch. c) Der gänzlich individualistische Geschichtsbegriff wird nicht beseitigt durch den Hinweis, menschliches Sein sei grundlegend ein „Miteinandersein", begründet durch das beziehungsschöpferische „Wort". Abgesehen von seiner unzureichenden Analyse des Wortes und dessen Bedeutung, sieht B. in diesem Miteinandersein doch nur ein Moment der individuellen Existenz bzw. eine Gelegenheit, diese zu gewinnen, indes sich das soziale Sein des Menschen im möglichen oder wirklichen Ereignis der Begegnung nicht erschöpft. Dem entspricht, daß in B's Interpretation ausschließlich die nur im Horizont der Einzelexistenz sinnvollen Existentialien der Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit Bedeutung bekommen. d) Der Mensch ist seinem Wesen nach nicht nur Wille, freie Tat. In einer gnostisch-dualistisch anmutenden Art läßt B's existentiale Analyse, worauf schon F. Mussner[45] und P. Benoit[46] hinwiesen, den Leib und die physischen Qualitäten unberücksichtigt, die wahrhaftig nicht nur in der Heilsökonomie erstrangige Bedeutung haben. e) Mensch und Welt stehen in enger wechselseitiger Abhängigkeit. B. muß aber nicht nur sinnwidrig die „Arbeitswelt" abwerten, sondern auf jede den Horizont des Selbstverständnisses übersteigende Seins- und Sinnfrage verzichten, also die Frage nach der ἀρχή und dem τέλος der Welt als theologisch irrelevant erklären; ein Verzicht, der gerade angesichts des Todes fragwürdig wird[47].

Die ganze Tragweite dieser lebens- und wirklichkeitsfremden Analyse des menschlichen Daseins, die wesentliche Wirklichkeitsbereiche als existential irrelevant außer acht läßt, ergibt sich nun erst aus B's exklusivem Verständnis des auf jener Analyse gründenden Prinzips der existentialen Interpretation: das NT ist ausschließlich nach den in ihm zutage tretenden „Möglichkeiten" menschlichen Daseins zu befragen, die als solche auch Möglichkeiten je meines Existierens sind. Nur dadurch, daß sich etwas — also auch Aussagen über Gott — als ein Phänomen der Existenz sichtbar machen läßt, bestätigt es sich als eine mich angehende, eben „geschichtliche" Realität. Die vielumstrittene Frage, ob B's Vorverständnis eine philosophische Vor-Entscheidung sei, sollte deshalb als entschieden gelten, so sehr B. durch die nachdrückliche Unterscheidung zwischen existentiellem Verständnis und existentialer Analyse den rein formalen Charakter der letzteren unterstreicht[48]. Denn hier ist nun einmal vorentschieden, was „geltende Wahrheit" sein kann und was nicht[49], was „Handeln Gottes" überhaupt heißen kann. Es ist vorentschieden, daß sich, jedenfalls bei konsequenter Durch-

---

[45] A. a. O. 15 f.
[46] RB 59 (1952) 97; 63 (1956) 300.
[47] Mussner 15—17; Ott 161—163; Lieb 514—518; Backhaus 56.
[48] Vgl. Malevez 39—45.
[49] H. Thielicke, Erwägungen zu B's Hermeneutik: TLZ 80 (1955) 708 f.

führung des Prinzips, nicht nur das Heilsgeschehen, sondern auch die „Heilsgeschichte" reduziert auf die im jeweiligen Augenblick erfolgende existentielle Begegnung mit Gott; daß die gesamte Heilsgeschichte beider Testamente mit allem, was sie an Verheißung, bereits erfolgter und noch zu erfolgender Erfüllung in sich schließt, im bisherigen objektivierenden Verständnis entfällt; daß beispielsweise das endzeitliche Gottesvolk, die Kirche, der Realität nach lediglich die Gesamtheit der Einzelnen sein kann, in denen sich die Möglichkeit eines neuen Selbstverständnisses je und je verwirklicht; kurz, daß sich aus dem NT keine konkreten objektiven Heilstatsachen und Heilswahrheiten gewinnen lassen. Und als inneren Grund für die folgenschwere Restriktion des Vorverständnisses auf die Frage nach dem menschlichen Selbstverständnis läßt sich lediglich die erwähnte unbegründbare Alternative „historisch-objektiv" — „geschichtlich-existentiell" anführen. Aus dieser Sicht sind naturgemäß die vielfach geführten Einzelnachweise von Umdeutungen und Eliminierungen der ntl Aussagen[50] hoch zu veranschlagen. Ebenso muß die von B. innerhalb des NT geübte Sachkritik höchst bedenklich erscheinen, nämlich die Bevorzugung (Pl Joh) oder stärkste, bis zur Ignorierung gehende, Vernachlässigung der ntl Schriften (besonders Syn und Apg) unter dem Gesichtspunkt, ob sich aus ihnen das neue glaubende Selbstverständnis erheben läßt oder nicht;[51] ein Verfahren, das besonders hinsichtlich der Synopse peinlich berührt, weil daselbst das Kerygma direkt nur in der Form von Berichten über die Historie Jesu entfaltet wird, und B. selbst einen „nach überwiegender Wahrscheinlichkeit" auf Jesus zurückgehenden Gedankenkomplex gerade diesen, anerkannt weniger reflexiven Schriften entnimmt[52]. Sodann die Kritik, die er innerhalb der Paulusbriefe und des Joh-Ev übt, um wenigstens im letzteren durch literarkritische Ausscheidungen eine konsequente Entmythologisierung zu entdecken.

3. *Die Entscheidung des Philosophen und des Christen.* Worin unterscheiden sich Schöpfungsordnung und Erlösungsordnung? Was ist eigentlich die Wirklichkeitsebene, auf der sich B's Heilsgeschehen, das dialektische Spiel von Sünde und erlösender Gnade, abspielt? Diese Frage bleibt nach Marlé in B's Existentialontologie anscheinend ungelöst. Er faßt seine wesentliche Kritik in folgende Feststellung zusammen: Das menschliche Sein dürfte einerseits nicht gänzlich als Tat, Wille definiert werden. Anderseits dürfte die freie Tat, der Glaube, überhaupt unsere ganze Beziehung zu Gott, nicht nur als „eschatologisch" im Sinne B's bestimmt werden, als totale Aufhebung alles Welthaften[53]. Es sei hier nur vermerkt, warum B. schwerlich anders definieren kann. Zum ersten: Ott[54] beobachtete grundlegend, daß B. die beiden Begriffspaare „Uneigentlichkeit-Verfügbarkeit" und „Eigentlichkeit-Unverfügbarkeit" im Rahmen seines doppelten Zeitbegriffs (Jetztzeit-Verlaufzeit) um eine dritte Position (Vergangenheit-Zukunft) erweitert, diese existential und umgekehrt die beiden Existentialien zeitlich auslegt: Uneigentlichkeit = Vergangenheit, Eigentlichkeit = Zukunft. Wenn nun das „Jetzt", in dem ich durch die verstehende Ent-

---

[50] Vgl. etwa Malevez 152—166; Fries 145—153.
[51] Vgl. N. A. Dahl, Die Theologie des NT: TRu 22 (1954) 24—31.
[52] Jesus (Tübingen 1951) 16.
[53] A. a. O. 134. 133—136.
[54] A. a. O. 134—138.

scheidung mein eigenes Sein konstituiere, ein ausdehnungsloser Grenzpunkt zwischen Vergangenheit und Zukunft ist, die seinskonstituierende Entscheidung also nicht weiter beschrieben werden kann denn als ein „Sprung", ein Umschlagen von einer Seinsmöglichkeit zur andern, muß sich das Wesen des Menschen wohl oder übel in seinen jeweiligen Akten erschöpfen, muß dann auch bereits für Jesus „das Wesen des Menschen im Willen, in der freien Tat" liegen[55]. Zum zweiten: Einerseits leistet M. Heideggers existentiale Analyse B. einen unschätzbaren Dienst. Durch den Aufweis von Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit als konstitutiver Grundformen menschlichen Daseins macht sie Sünde und Gnade, also das unreduzierbare Element des NT, als „Möglichkeiten" menschlicher Existenz sichtbar. Anderseits will B. unbedingt die Eigenständigkeit des Glaubens, das echte scandalum der ntl Botschaft retten, daß es nämlich außer der ungläubigen Existenz eine gläubige gibt, die als „neue Schöpfung" immer zugleich die Aufhebung der ungläubigen Existenz ist. Also muß B. das Besondere des Kerygmas theologisch von der radikalen Verderbnis des Menschen her entwickeln (KM I 31—40). Wenn nämlich jede Bewegung „eine Bewegung des verfallenen Menschen" ist, dann kann die Überzeugung des Philosophen, selber seines eigentlichen Lebens mächtig werden zu können, nur Eigenmächtigkeit, also Sünde schlechthin sein. Dann muß sich auch das menschliche Sein erschöpfen im Akt der Sünde und des Glaubens; der Glaube muß ausschließlich „Entweltlichung" sein, Aufhebung alles Welthaften, wozu auch Gesetz, Werke und rationaler Legitimationsanspruch gehören.

Überzeugen wird diese Abgrenzung zwischen „natürlichem" und christlichem Glauben freilich nicht können. Die These von der radikalen Verderbnis des Menschen widerspricht, wie auch protestantische Kritiker anerkennen, unbestreitbaren Daten des NT, gerade auch Pauli[56]. Und von der Reflexion her wird Fries zuzustimmen sein: „Wenn Gott alles und allein wirkt, wenn jede Bewegung des verfallenen Menschen innerhalb der Verfallenheit bleibt, dann ist kaum einzusehen, wieso es bei der Begegnung des Menschen mit Gott auf die von Bultmann energisch geforderte Entscheidung des Menschen ankommt, wieso irgendetwas von ihr abhängen soll und kann. Muß unter die Verfallenheit nicht jede Entscheidung des Menschen geraten, ist nicht auch und gerade sie eine Form der Hybris und der Sünde?"[57].

4. *Kerygma und Historie.* Es geht nicht an, nach dem Vorschlag von Bartsch die Problematik „Kerygma und Historie" als solche einfach zurückzuweisen, um aus dem Hauptdilemma herauszukommen[58]. B's Besinnung auf das Kerygma kommt ja selbst nicht aus ohne die Historie, zumindest die des Kreuzes Jesu. Da ihm das „Christus"-Geschehen weder Historie noch reiner Mythos ist, sieht er sich genötigt, diese merkwürdige Verschlingung von Historischem und Mythischem zu erklären. Die mythologische Rede, deren objektivierender Vorstellungsgehalt preiszugeben ist, hat lediglich den Sinn, die Heilsbedeutsamkeit Jesu und seiner Geschichte zum Ausdruck zu bringen. Eine andere Zuordnung von Historie und Mythologie

---

55 Jesus 44.

56 Vgl. Schmidt 197f (unter Berufung auf E. Brunner und P. Althaus); Marlé 130—132. 135—139.

57 A. a. O. 151f.

58 Der gegenwärt. Stand 78.

lassen seine Voraussetzungen nicht erwarten. Wohl wird man aber feststellen dürfen: wenn er seiner Kreuzes- und Auferstehungsinterpretation vorausschickt, es dürfte „klar“ sein, daß die Aussagen von der Präexistenz und Jungfrauengeburt nicht Tatsachen behaupten, sondern (im Sinne seiner Auslegungsnorm und des doppelten Geschichtsbegriffs) nur besagen oder überhaupt besagen wollen, die Bedeutsamkeit der Historie Jesu, seines Kreuzes, werde erst sichtbar, wenn von der Frage nach seiner historischen Herkunft abgesehen werde (KM I 41), so ist das eine bloße Behauptung, die erst als Intention der betreffenden Berichte bzw. Autoren exegetisch zu beweisen wäre. Das dürfte, auch für die Präexistenzaussage, allein schon wegen der ntl Betonung der davidischen Abstammung Jesu, nicht leicht fallen.

Es bleibt also beim vollen Gewicht des von den Kritikern beider Konfessionen[59] vielfach und weithin übereinstimmend erbrachten Nachweises: Entgegen B's unbegründetem Entweder-Oder von „historisch-objektiv“ und „geschichtlich-existentiell“ ist das ntl Kerygma wesentlich *sowohl* Botschaft, Anrede in actu, Aufforderung zur Gewinnung eines neuen Selbstverständnisses, „Predigt selbst in seinen nüchternsten historischen Berichten“[60] *als auch* — eben doch im Sinne des Subjekt-Objektschemas! — Wissensmitteilung, Bericht von einem objektiven, vor aller Betroffenheit in sich selbst bedeutsamen Heilsgeschehen, zu dem Tod und Auferweckung Christi als grundlegende Tatsachen gehören; und zwar so, daß die Soteriologie, die existentiale Bedeutsamkeit, der Sieg, den ich im Glauben über „die Welt“ erringe, ganz und gar von der Christologie, von den verlaufzeitlich und ontisch einmaligen (ἐφάπαξ) Fakten des Todes und der Auferstehung Christi abhängt. Da diese eigentlich exegetische Seite der Diskussion am meisten geklärt ist, seien in gebotener Kürze nur einige Daten angedeutet: a) Der Anspruch der ersten Christuskünder, in der äußeren Geschichte erlebte Geschehnisse zu bezeugen, dem das μαρτύριον als Vermittlungsform und ein gedrängter Tatsachenbericht in Predigt- und Bekenntnisformeln entsprechen[61]. b) Der Weissagungsbeweis. c) Die Tatsache, daß das ganze NT, einschließlich der weitgehend präsentischen Heilsverkündigung des Joh-Ev, außer dem heilsgeschichtlichen Perfekt und dem eschatologischen νῦν die Erwartung einer zeitlich streng zukünftigen Heilsvollendung als zentralen Inhalt des Kerygma lehrt, also der Reduzierung des Heilsgeschehens auf die im νῦν erfolgende Glaubensentscheidung widerspricht[62]. d) Das in den Details verschieden interpretierbare Osterzeugnis aller Überlieferungsgeschichten, das einhellig für die Zeugen eine einzigartige Kenntnis beansprucht, eine diesen vorbehaltene und zeitlich beschränkte, mit der Glaubenserfahrung der Hörer nicht identifizierbare, außergewöhnliche, ja sie schockierende Erfahrung mit dem Jesus von Nazareth, den sie während ihres Lebens sahen, als Hingerichteten tot im Grabe wußten, der sich ihnen aber durch ein sinnlich wahrnehmbares Erscheinungsbild oder richtiger durch Erscheinungsbilder so als lebend erwies, daß sie zum Glauben an die Identität dieser Gestalt mit dem ihnen vertrauten Meister kamen; eine Erfahrung, die mit ihrem Realismus einmal eine wahre

[59] Einzelnachweis bei Vögtle, Rivelazione 339—348.
[60] Hamer 51.
[61] Vgl. besonders Geiselmann 31—48.
[62] Fries 134 f; Vögtle, Rivelazione 348 f.

Körperlichkeit des Erscheinenden verlangt, die zum anderen nach dem klaren Zeugnis des NT als solche den Jüngerglauben an die Auferweckung Jesu vom Tode, aus dem Grabe, begründet. Daß Paulus selbst Jesu Auferstehung leiblich verstand, erhellt eindeutig aus der typologischen Beziehung der zweifellos leiblich gedachten Auferweckung der Christen auf den als „Erstling der Entschlafenen“ auferstandenen Christus (1 Kor 15, 12—34). Die Auferstehung Jesu wird weiter gekennzeichnet als Wendepunkt zwischen seinem irdischen und erhöhten Dasein, näherhin als ein von Gottes Macht gewirktes Geschehen, durch das Jesus in eine neue, nicht mehr dem gegenwärtigen Äon angehörige, „pneumatische“ Daseinsweise einging. Der Auferstehung Jesu und seinen Erscheinungen selbst, soweit diese nicht mehr diesem Äon angehören, kommt als streng übernatürlichen Fakten notwendig eine nur analoge Realität und Historizität zu. Sie sind und bleiben deshalb wesentlich vom Glauben zu bejahendes Geheimnis; und dies auch im Verständnis des NT, wenn „die Jünger in nicht wenigen Fällen nicht *unmittelbar* durch die bloße sinnliche Wahrnehmung des Erscheinungsbildes von der Gegenwart des Herrn überzeugt wurden“[63]. Dieser Umstand ändert aber nichts an der Tatsache, daß für das Kerygma und den ntl Glauben die Auferweckung Christi von den Toten sicher kein mythisches Geschehen ist, nicht ein Anhang zur Kreuzigung, nicht bloß das Aufstrahlen der Bedeutsamkeit des Kreuzes, sondern ein reales Ereignis, welches das reale Geschehen des Kreuzes vollendet und in seinem wahren Wesen offenbart[64]. e) Der Nachweis, daß die von der Urkirche auf Grund ihres Glaubens an die gottgewirkte Auferstehung Jesus beigelegten göttlichen Würdenamen und Prädikate als „echte Aussagen über die Person Christi“ gemeint sind und deren „heilsgeschichtlich-kosmische und heilsmittlerische Stellung beschreiben und begründen“ wollen[65]. f) Die Tatsache, daß Paulus beides, die fides historica und die fides existentialis, als „Glaube“ bezeichnet[66].

Aber hat sich für B. das Heilshandeln Gottes nicht wenigstens im historischen Kreuzesgeschehen irgendwie objektiviert — freilich nur für unseren Glauben, nicht für die Beobachtung des Historikers? Etwa gar im Sinne von Malevez' B.-Verständnis: Am Kreuz vollzog Gott gewissermaßen in der Zeit das ab aeterno erfolgende „befreiende Gericht über den Menschen“, näherhin dessen objektive Notifikation. Das Kreuzesgeschehen ist aber nur der Beginn der göttlichen Notifikation dieses befreienden Gerichts. Weil Gott am Kreuze Jesu nur unseren persönlichen Zustand als Sünder manifestierte, das Kreuz als solches durch sein dramatisches „dessin“ nur unsere Verurteilung zum Tode notifizierte, keineswegs aber unser Heil, den Sieg, den uns Gott über den Tod erringen ließ, erweckte Gott in Anlehnung an das damalige mythische Denken in den Jüngern die Vorstellung der körperlichen Auferstehung, um ihnen so das Verständnis der befreienden Bedeutung des Todes Jesu zu insinuieren, zu notifizieren. Daß Malevez gleichzeitig den Repräsentation- und Vorbild-Gedanken der „subjektivistischen“

---

[63] Adam 117.

[64] Vgl. besonders Adam 109—119; Geiselmann 48—54; Schnackenburg: KM V. 134—139; Schlier, Das NT 204—207; Marlé 167—172; auch J. Schmid, Das Ev nach Mt (Regensburg 1956³) 383—389.

[65] Schnackenburg: KM V. 127—134.

[66] Schlier, Zur Exegese 60.

Interpretation in die seinige aufnimmt (im Tode Jesu hat Gott selbst den Typ meiner eigentlichen Existenz zum Ausdruck gebracht), ist von sekundärer Bedeutung. Selbstverständlich erklärt Malevez auch dieses Kreuzesverständnis als unzureichend, weil sein Gekreuzigter die Erlösung wohl inaugurierte, aber nicht vollzog. Aber er kann im Widerspruch zu O. Cullmann und den meisten Kritikern das ἐφάπαξ des Kreuzes — wenigstens zum Teil — für B. retten: der Tod Jesu „datiert ‚ein für allemal' die Intervention Gottes in unsere Historie; hier vollzieht sich die objektive Notifikation des Heils, wodurch unsere Zeit eine neue Zeit geworden ist"[67].

Mit Recht räumt Malevez' objektivistische Auslegung mit dem schier unausrottbaren Vorwurf auf, B's „Handeln Gottes" sei nur bildliche Bezeichnung für ein bloßes Bewußtseinsphänomen, ein rein subjektives Erlebnis. Denn B's Glaube ist zweifellos Antwort auf die Anrede eines von außen kommenden Wortes, das seine Eigenschaft als „Wort Gottes" freilich immer nur im Augenblick der Interpellation verifiziert, in der existentiellen Annahme oder Zurückweisung des befreienden Gerichts[68]. Hingegen dürfte Malevez' Kreuzesinterpretation — obwohl sie von den mir bekannten Rezensenten[69] unwidersprochen blieb, vereinzelt sogar als zutreffend bezeichnet wurde — a conto mehrerer wirklich verführerischer Wendungen B's über dessen Ziel hinausschießen. Sie läßt sich wohl nicht einmal mit dem von Malevez für B. nachdrücklich vorausgesetzten „strikten" Mythosbegriff ganz vereinbaren. Denn wenn das historische Kreuz als solches den Gerichtsaspekt des Heilsgeschehens wirklich notifizierte, förmlich anzeigte, dieser also ohne göttliche Erleuchtung aus dem Kreuz abgelesen werden konnte, womit Malevez konsequenterweise denn auch rechnet[70], dann hat sich die Transzendenz des Heilsgeschehens bereits manifestiert. Entscheidend ist sodann, ob B. von seinen übrigen Voraussetzungen her Glaube überhaupt als Bejahung einer konkreten historisch-objektiven Heilstatsache akzeptieren kann, im Sinne von Malevez oder auch nur im Sinne von Schweizer: das Ereignis von Kalvaria sei für den Glauben die wirklich geschehene „Liebestat Gottes", deren Widerfahrnis den Menschen zur Gegenliebe befreit[71]. B. lehnte zwar die Auffassung ab, das Kreuz, die Christusereignisse seien „nur Symbole und Anreger" (KM I 128. 130). Aber eine Stellungnahme zum entscheidenden Punkt der Kreuzesinterpretation Schweizers, die über die Symbol- und Vorbildtheorie hinauskommen will, läßt sich aus B's späterer Replik nicht entnehmen, höchstens eine indirekte Ablehnung (KM II 202 Anm. 2). Man wird bei dieser ganzen Diskussion nicht übersehen dürfen, einmal, daß ich nach B. im Glauben den geschlossenen Zusammenhang, den das objektivierende Denken darbietet bzw. herstellt, „als ganzen" „aufhebe", wenn ich von Gottes Handeln rede (KM II 198) — was ich aber sicher nicht täte, wenn ich im Glauben das historische Kreuz als objektive göttliche Anzeige des Heilsgeschehens bejahe; zum andern,

---

[67] A. a. O. 71—114.

[68] A. a. O. 92—98.

[69] P. Bonnard: RTPhil III. 5 (1955) 222; Fries: TQ 135 (1955) 235; J. Alfaro: Gregorianum 36 (1955) 707 f; V. T. O'Keefe: Theological Studies 16 (1955) 77—85; Brinkmann 528—530; P. Nober: Bib 37 (1956) 115—117; P. Benoit: RB 63 (1956) 299—301.

[70] A. a. O. 78.

[71] Zur Interpretation des Kreuzes bei R. B.: Aux sources de la tradition chrétienne, Mélanges M. Goguel (Neuchâtel-Paris 1950) 230 f.

Y a d i n, Yigael, *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness.* Edited with an introduction, emendations and a commentary. The Bialik Institute Jerusalem 1955. 17 + 397 + VI p. 2 pl. 20 fig.

Die bereits 1947 in der Höhe I bei Qumrân gefundene sog. Kriegsrolle, die den Kampf der Söhne des Lichtes gegen die Söhne der Finsternis beschreibt bzw. regeln will, ist alsbald durch E. L. S u k e n i k in den Besitz der hebräischen Universität in Jerusalem gelangt. Zwei Kolumnen davon hat er schon 1948 in seinen Megilloth genuzoth I veröffentlicht. Den ganzen Text, soweit er erhalten ist, konnte er noch vor seinem Tode (1953) zur Veröffentlichung vorbereiten. Er ist posthum Ende 1954 zusammen mit den Hodajot (1 Q H) und der zweiten (unvollständigen) Jesaja-Rolle (1 Q Js b) unter dem Titel אוצר המגילות הגנוזות in Jerusalem erschienen (Photos mit Umschrift und hebräischer Einleitung). Eine Ausgabe mit englischer Einleitung folgte 1955. Rasch kamen auch Übersetzungen mit kurzen Anmer-

kungen bzw. Kommentaren der Kriegsrolle von europäischen Gelehrten: Zwei französische, von M. Delcor in Nouvelle Revue Théologique 77 (April 1955) 372—379 und von J. van der Ploeg in VT V (1955) 373 bis 420, und eine deutsche von H. Bardtke TLZ 1955 nr. 7/8, 401—419. Nunmehr legt der Sohn und Schüler Sukeniks, Y. Yadin, einen umfassenden Kommentar zur Kriegsrolle von mehr als 400 Seiten in neuhebräischer Sprache vor (mit einem kurzen englischen Resumee von gut 3 Seiten), der die Textausgabe glücklich ergänzt. Dem Werk scheint quasioffizieller Charakter zuzukommen, da es im Auftrage einer an der hebräischen Universität Jerusalem bestehenden wissenschaftlichen Kommission und mit Unterstützung des iraelischen Staates herausgebracht ist. Das Manuskript dazu war, wie der Verf. im Vorwort angibt, bereits im Mai 1954 abgeschlossen, das Vorwort ist im Dezember 1955 geschrieben. Der Band von Barthélemy-Milik mit den Texten von Qumrân Cave I, der etwas später erschienen ist, kam dem Verfasser erst Juli 1955 in die Hand, was für Literaturhinweise zu beachten ist. Trotzdem bietet Y. viele Ergänzungen zum Text gegenüber der Erstausgabe seines Vaters. Sie beruhen zum geringeren Teil auf inzwischen bekannt gewordenen kleinen Textfragmenten, zum größten Teil sind sie auf dem Wege der Kombination mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit erschlossen. Der Text der Rolle wird in der heute gebräuchlichen hebräischen Quadratschrift mit den Ergänzungen abgedruckt, eine Übersetzung wird nicht geboten.

Für hebräische Leser ist diese wohl auch nicht nötig. Aber der Verf. schreibt gewiß nicht *nur* für solche. Für die (vielleicht sogar größere) Zahl der Interessenten, die sich des modernen Hebräisch nicht als Umgangssprache bedienen können, bedeutet Lektüre und Studium des Buches trotz Kenntnis des *biblischen* Hebräisch eine große Mühe. Wäre es nicht doch zweckmäßiger und sachdienlicher, wenn wenigstens solche umfangreichen Kommentarwerke in einer modernen Weltsprache erscheinen würden, die dem Verf. und den Gelehrten unter seinen Landsleuten geläufig ist, wie es auch in Holland oder den skandinavischen Ländern im Interesse der Sache meist geschieht?

Das Werk zerfällt in zwei ungleich große Teile: I. „Einleitungen", II. Text mit Kommentar. Den Schluß bilden ausführliche Register (S. 371 bis 397).

Der I. Teil, dem Vorwort und Inhaltsverzeichnis vorausgehen, ist der umfangreichste S. 1—244. Hier werden in elf Kapiteln einzelne Themen im Zusammenhang behandelt, die in der Handschrift selbst an verschiedenen Stellen zur Sprache kommen. Im II. Teil stehen neben der Ergänzung der Textlücken philologische und literarische Fragen im Vordergrund. Diese Trennung wird denen willkommen sein, die an sachlichen und philologischen Fragen nicht in gleicher Weise interessiert sind. Sie nötigt aber den Verf. zu häufigen Verweisen im ersten auf den zweiten Teil und umgekehrt, und zwingt so den Benützer zu fortwährendem Suchen und Blättern, das auf die Dauer mißlich ist.

Im 1. Kapitel des I. Teiles bespricht Y. Zweck, Ziel und Einteilung der Rolle sowie die biblischen und etwaige nichtbiblische Quellen ihres Verfassers. Seine Absicht ist es, a) einen Kriegsplan zu entwickeln, b) die Maßnahmen und die Taktik darzulegen, die jetzt schon notwendig sind, um den Erfolg zu sichern, c) den kommenden Kampf, der in naher, nicht erst

eschatologischer Zukunft zu erwarten ist, in seinen Einzelheiten zu beschreiben. Da im Text selbst eine geordnete Disposition nicht angedeutet wird und die Verteilung auf die 19 (am unteren Ende jeweils zerstörten) Kolumnen zufällig ist, nimmt Y. selbst eine sachliche Einteilung in 31 Einheiten (Paraschen) vor, nach denen er dann auch zitiert. Wenn er nun auch seinen Zitaten die Zahl der Kolumne in Klammern beifügt und im Text selbst Kolumnen- und Zeilenzahl an den Rand schreibt, so kann das doch zuweilen unübersichtlich und verwirrend wirken.

Das 2. Kapitel ist dem Kriegsplan gewidmet. Der Kampf erfolgt in drei Phasen: a) gegen die feindlichen Nachbarn in der Wüste bei Jerusalem, b) gegen die Kittäer in Ägypten, c) gegen die Könige des fernen Nordens. Nach Ausführungen über die Dauer der Kämpfe und die Art ihrer Berechnung befaßt sich Y. mit den einzelnen Kriegsgegnern, besonders eingehend unter Beiziehung der biblischen und nichtbiblischen Angaben mit den Kittäern, die er auf die Römer deutet. Aber das letzte Wort scheint darüber noch nicht gesprochen zu sein. Vielleicht bringen einmal „neue“ alte Texte eine Klärung, vgl. bereits jetzt den Nahum-Midrasch JBL 75, 89 ff. 188 ff.

Thema des 3. Kapitels sind die Feldzeichen mit ihren Aufschriften und ihre Beziehung zur Heeres- und Gemeindeorganisation, wobei wieder die biblischen und nichtbiblischen Quellen aus der Zeit des zweiten Tempels zum Vergleich herangezogen werden.

Mobilmachung, Kriegsdienst und was damit zusammenhängt wird im 4. Kapitel besprochen. Hier werden auch die bemerkenswerten Unterschiede erörtert, die sich gegenüber den einschlägigen Vorschriften in der Bibel und in der Mischna ergeben, s. unten.

Kapitel 5 befaßt sich mit den Signalinstrumenten (Trompete und Horn) samt ihren Aufschriften für den kultischen, zivilen und militärischen Gebrauch, ebenfalls mit dem Hinweis auf biblische und römische Verhältnisse.

Kapitel 6 ist der Besprechung der einzelnen Waffen und Ausrüstungsgegenstände gewidmet, die durch Bilder und Zeichnungen veranschaulicht werden. Das enge Verhältnis zur hellenistischen und römischen Bewaffnung erscheint dem Verf. als ein wichtiges Moment zur Datierung des Rollentextes.

Das umfangreiche Kapitel 7 (fast 50 Seiten) handelt von der Zahl, Größe, Organisation und von den Aufgaben der einzelnen Truppengattungen, militärischen Einheiten und Kampfformationen und ihrer Taktik. Die Zahl der Fußtruppen berechnet Y. auf 28000, wozu noch 6000 Berittene kommen. Er unterscheidet unter den Fußtruppen nach ihrer Ausrüstung Schwerbewaffnete (Nahkampftruppen מערכת פנים) und Leichtbewaffnete, den römischen Auxiliartruppen vergleichbar. Diese erblickt Y. in den דגלי (איש) הבינים, deren Zahl er auf 7000, also ein Viertel der Fußtruppen berechnet. Sie seien gegliedert in 7 *dgl* zu je 1000 Mann. Die Schwerbewaffneten würden dann 21000 Mann ausmachen, ebenfalls in sieben Einheiten gegliedert, aber zu je 3000 Mann, die man als *m'rkh* bezeichnet. Dieses Wort kann wohl die Front(linie), aber auch die an der Front kämpfende Truppe bedeuten. J. Carmignac, VT V 354—357 dagegen sieht in *bjnjm* einen Sammelnamen für alle zu Fuß kämpfenden Truppen (zum Unterschied von Reitern und Wagenkämpfern) ohne Rücksicht auf ihre Zugehörigkeit zu einer besonderen Waffengattung, also nicht eine Bezeichnung für ein besonderes Corps. Dann müßte ihre Zahl viel größer sein und wohl

28000 betragen. Einen weiteren Erklärungsversuch bietet K. G. Kuhn TLZ 81 (1956) 25—30. Der schwierige und unklare Text, auf den sich die Berechnung stützt, gestattet vorläufig keine sichere Entscheidung.

In Kapitel 8 ist die Rede von den *rituellen und kultischen* Verhältnissen und Gepflogenheiten: von dem Verhältnis der Gemeinschaft zu den Opfern am Heiligtum, von der Organisation des Tempel- und Priesterdienstes und besonders eingehend von der Rolle, welche den Priestern, vor allem dem Hohepriester bei den Kampfhandlungen zukommt, und den Gebeten, die sie dabei zu sprechen haben. Es ist beachtenswert, daß der im AT fehlende, erst in Talmud (bab. Suta 8, 1) erwähnte *„Priester, gesalbt für den Krieg"* auch in der Kriegsrolle nicht vorkommt. Auch der hier wirklich genannte *„Priester, bestimmt für die Zeit der Rache"* ist mit ihm nicht identisch. Ihre Funktionen versieht hier der Hohepriester (S. 201).

Kapitel 9 sucht die Anschauungen der Gemeinschaft über die (guten und bösen) *Engel* und Geister zu umschreiben. Man erhält (unter Beiziehung der apokryphen Literatur) Auskunft über die allgemeinen Bezeichnungen für Engel, über Name und Art besonderer Gruppen und einzelner hervorragender Gestalten unter ihnen (wie Michael und Belial) und besonders über ihre Beziehung zu Licht und Finsternis. Die Engel haben ja an der Seite der Söhne des Lichtes in deren Kampf gegen die Söhne der Finsternis einzugreifen.

Im 10. Kapitel erläutert und begründet Y. seine Ansicht über die *Zeit der Entstehung* und der Niederschrift des Textes der Rolle und über das Alter der Gemeinschaft, welcher sie gehörte. Als ausschlaggebendes Kriterium erscheint ihm dabei der Inhalt. Vorbehaltlich der Ergebnisse der noch nicht veröffentlichten Texte und eventueller weiterer Forschungen dünkt ihm die Kriegsrolle jünger als Habakuk-Midrasch und Sektenregel. Wegen der Vertrautheit mit den römischen militärischen Einrichtungen und der Verwendung vieler römischer militärischer Fachausdrücke sei sie nach der römischen Eroberung Palästinas (i. J. 63 v. Chr), aber noch vor dem Ende der Herrschaft des Herodes (4 v. Chr) verfaßt. In der Höhle verborgen habe man sie im 1. Jahrhundert n. Chr, jedenfalls vor dem Jahre 70. Auch das Verhältnis zu anderen Sekten, besonders den Essenern wird besprochen.

Kapitel 11 enthält eine *Konkordanz* der wichtigen, häufig vorkommenden Worte und Fachausdrücke, die sich auch auf die anderen bisher veröffentlichten Handschriften erstreckt.

Auch in die übrigen Kapitel sind viele Verzeichnisse und vergleichende Tabellen eingefügt, welche die Darlegungen des Verf. dem Benützer anschaulich und übersichtlicher zu machen sehr geeignet sind.

Der *II. Teil* beginnt wieder mit einer Vorrede, die sich mit dem Zustand der Rolle, der Schriftform und deren Eigentümlichkeiten und vor allem mit den *Schreibfehlern* befaßt, die auf einer eigenen Tafel (Fig. 18 und 19) zusammengestellt sind. Der *Kommentar*, der unter dem Text steht und viel größeren Raum beansprucht als dieser, behandelt, nach einer kurzen Einleitung zu jeder einzelnen Parasche, Zeile für Zeile oder gar Wort für Wort. Dabei wird zur Erklärung reiches Material aus den biblischen, spätjüdischen und anderen Quellen ausgebreitet.

In den *Registern* werden, jeweils getrennt, die besprochenen hebräischen Vokabeln, die hebräischen und nichthebräischen (Autoren-)Namen, grie-

chische, lateinische, arabische und persische Fachausdrücke, die zitierten Bibel- und anderen Textstellen erfaßt. Ein Sachregister bildet den Schluß.

So hat Y. in seinem Buche ein weitschichtiges Material zum Verständnis der Kriegsrolle vereinigt, für das ihm alle, denen es sonst nicht leicht zugänglich wäre, dankbar sein werden. Es liegt in der Natur der Sache, und dessen ist er sich selbst bewußt, daß die Folgerungen und Schlüsse, die man daraus ziehen kann, nicht immer endgültige Ergebnisse bedeuten. Aber wer sich damit befaßt, ist nun imstande, sich weithin selbst ein Urteil zu bilden. J. Licht, einer der Mitarbeiter des Verf. und schon seines Vaters, hat selbst in einer ausführlichen Besprechung des Buches in der hebr. Zeitschrift Kirjath Sepher 31, 3. Heft (1956) 277—281 darauf hingewiesen, daß zwischen sicheren Ergebnissen und bloßen Vermutungen, die sich z. T. auf Ergänzungen stützen, unterschieden werden müsse. Das „Buch seiner Zeitordnung" ספר סרך עתו z. B. findet sich weder in der Übersetzung von Delcor noch in der von van der Ploeg noch bei Bardtke; Y. liest bzw. ergänzt den Namen teilweise (Kol XV 5) und schließt daraus (p. 17), daß es die Ordnung der Gebete (also ein Rituale) für die verschiedenen Feste und Zeiten in den Händen der Gemeinschaft sei, wobei — aus verschiedenen Gründen — der Inhalt der Gebete verschieden sei von der Gebetsordnung, die in jener Zeit in Israel allgemein üblich war; auch mit dem Buch der Jubiläen sei es nicht identisch. Van der Ploeg ergänzt eben anders. Ebenso beruht das „Kriegsbuch" der folgenden Zeile nur auf einer Ergänzung des erhaltenen Textes, die allerdings auch von van der Ploeg angenommen wird. Dem in anderen Handschriften von Qumrân öfter erwähnten „Fürsten" (nāśi') der Gemeinde will Y. nach der Kriegsrolle nur eine repräsentative Rolle zubilligen, weil er im Zusammenhang der Kampfbeschreibung überhaupt nicht und sonst in der ganzen Rolle nur einmal genannt wird (V 1), wonach sein Name immerhin als Aufschrift auf dem Schild stehen soll. Ob das Fehlen nicht auch auf Zufall beruhen kann, zumal die Rolle ja nicht vollständig erhalten ist?

Auf den mehrfach zu beobachtenden *Unterschied* zwischen den Vorschriften der *Thora* und der nach der *Kriegsrolle* angeordneten oder vorausgesetzten Praxis macht Y. selbst aufmerksam. Bei einer Gemeinschaft, deren Mitglieder sich verpflichtet haben, streng nach dem Gesetze des Moses zu leben, ist der Unterschied einigermaßen auffallend. Wie es dazu kommt, darüber herrscht noch keine Klarheit. Einen Weg, die Schwierigkeit zu lösen, zeigt Y. am Beispiel der Befreiung vom Kriegsdienst (p. 60 ff), wobei er die konkurrierenden Texte einander gegenüberstellt. Die Thora kennt, von kultischer Unreinheit abgesehen, eine Befreiung aus soziologischen und psychologischen Gründen Dt 20, 5—8: befreit sind, a) die ein neues Haus gebaut oder einen neuen Weinberg angelegt haben und die Verlobten unmittelbar vor der Heirat, b) die Furchtsamen und Mutlosen. Nach der Kriegsrolle X 5 aber sollen die Furchtsamen und Mutlosen aufgerichtet werden; von den aus soziologischen Gründen zu Befreienden ist überhaupt nicht die Rede. Bei den Makkabäerkämpfen 1 Makk 3, 56 werden tatsächlich *alle* genannten Gruppen entlassen; ein Unterschied zwischen dem gesetzlichen oder befohlenen Krieg und dem Eroberungskrieg wird dabei nicht gemacht, sowenig wie in der Thora. Diese Unterscheidung findet sich erst bei den (rabbinischen) Gelehrten. Für die Lösung des Widerspruchs bietet sich eine doppelte Möglichkeit: a) Auch die Kriegsrolle

setzt die Unterscheidung zwischen gesetzlichem und Eroberungskrieg schon stillschweigend voraus und sagt nur, daß die Mutlosen und Furchtsamen auch im gesetzlichen Krieg vom Kriegsdienst freizustellen sind. b) Die Kriegsrolle nimmt die Vorschrift des Deuteronomiums buchstäblich genau, daß beide Gruppen zu befreien sind; die aus soziologischen Gründen Befreiten (angehende Hauseigentümer, Winzer und Neuvermählte) werden aber nicht erwähnt, weil sie gar nicht zum Kriege mit ausrücken, sondern von vornherein ausscheiden; nur die Mutlosen und Furchtsamen werden erst auf dem Schlachtfeld festgestellt, weil sich hier erst ihre Angst zeigt; darum werden sie allein genannt. Die zweite Erklärung hält Y. für die wahrscheinlichere. Nicht alle werden sie vielleicht für ausreichend halten.

So gibt es viele Fragen, die vorläufig offen bleiben. Aber durch die Arbeit Y's ist das Verständnis der Kriegsrolle außerordentlich gefördert worden, und man möchte wünschen, daß ähnliche Kommentare zu den anderen Qumrântexten, möglichst in einer weiteren Gelehrtenkreisen zugänglichen Sprache, bald folgen werden.

Bonn, 22. September 1956. F. Nötscher.

Ende der Welt, wieder andere das sittliche Vorbild, das er im Leben gab. Gustave Bardy führt die griechischen Väter in chronologischer Reihenfolge an, P. Hervé De L'Incarnation O. C. D. bevorzugt für die lateinischen Väter eine sachliche Einteilung: Elias als Prophet, als Aszet, als typisches Vorbild. — Diesen grundlegenden Arbeiten fügt B. Botte O.S.B. einen Artikel über den Kult des Propheten in der christlichen Kirche bei (p. 208—218), worin er Heiligtümer und liturgische Feste zu Ehren des hl. Elias bespricht (vgl. den Aufsatz des Verfassers *Le culte des saints de l' Ancien Testament dans l' Église chrétienne* Cahiers Sioniens III (1950) 38—47). Théodosy Spasky ergänzt das Bild in einem gediegenen Beitrag (p. 219—232) über Elias in der orientalischen Tradition einschließlich der russischen. Der Prophet wird immer deutlicher eine aszetisch-monastische Figur. Als Abschluß bringt L. Réau nach einer allgemeinen Zusammenfassung, die z. T. schon Behandeltes wiederholt — (die rätselhaften „Zwei Zeugen" Apk 11 werden von ihm p. 237 auf Elias und Henoch gedeutet, anders aber p. 88 auf Elias und Moses, p. 127 auf Petrus und Paulus) —, eine Ikonographie des Propheten; das ist eine kunstgeschichtlich wertvolle Aufzählung der Elias-Darstellungen in aller Welt. — Neun große Farbbilder und drei Karten illustrieren den ersten Band, der von Anfang bis Schluß den Leser zu fesseln vermag.

Die Würdigung des zweiten Tomus kann in einer biblischen Zeitschrift kürzer ausfallen; denn die ersten 200 Seiten interessieren weniger den Exegeten als den Historiker, genauer den Geschichtsschreiber des Karmelitenordens. Mittelpunkt der Untersuchungen ist stets die *Succession héréditaire élianique.* Rein zeitlich läßt sich eine ununterbrochene Sukzession von Elias ab nicht nachweisen und die Kritik hat gegen diesen Anspruch seit je ihre Stimme erhoben (p. 177 ss.). Um so mehr Gewicht legen die aus dem Orden stammenden Verfasser auf die geistige, theologisch-mystische Sohnschaft und auf die prophetische und aszetische Nachfolgerschaft, so daß die Verbindung aus einer „ordre interne" (121) oder „filiation active" (132) entspringt. An der Spitze des Tome II steht sogar eine psychologische Abhandlung über die Macht des Archetyps, in der Autoritäten wie C. G. Jung ausführlich und ausdrücklich Elias als Archetyp für seine Nachfolger analysieren. Es mag bezweifelt werden, ob dieser tiefenpsychologische Lendenschurz dem alten Karmelitenorden nötig und angepaßt ist, um wenigstens „transhistorisch" den elianischen Hintergrund darzutun.

Den direkten Anschluß an den ersten Band nehmen die folgenden Beiträge (p. 199—290) auf, wo Elias im Judentum, im Koran und Islam dargestellt wird. Immer wieder zeigt sich der große Einfluß, den der alttestamentliche Meister der Propheten über alle Zeiten und Räume hinweg ausübt. Es ist das Verdienst des vorliegenden Werkes, das weit zerstreute Material bestmöglich gesammelt, wissenschaftlich erörtert und leicht zugänglich gemacht zu haben. Dem Orden vom Karmel und seinem „Führer und Vater" macht es alle Ehre.

München, 10. September 1956. V. Hamp.

Nötscher, DDr. Friedrich, *Zur theologischen Terminologie der Qumrân-Texte*, BBB 10, Hanstein Bonn, 1956, 202 S., DM 22,50.

Die 1950 gegründeten BBB haben in sechs Jahren zehn gehaltvolle Arbeiten gestartet. Die erste war eine Festschrift für Prof. Nötscher zum

sechzigsten Geburtstag, die zehnte stammt aus seiner eigenen Meisterhand und beschäftigt sich mit den theologischen Lehren der Qumrântexte. Vf. hat dabei die bereits stark angeschwollene DS-Literatur kritisch gesichtet und den Glauben der jüdischen Sekte klar ans Licht gehoben.

Der erste große Abschnitt trägt die Überschrift *Gnosis*. Wer wüßte nicht, wie schillernd weit dieser theologisch-historische Begriff ist? Vf. verfolgt ihn durch das hellenistische Judentum, den Mandäismus, Manichäismus, das Christentum, das AT, die Apokryphen und das NT (S. 15—38). Innerhalb und neben diesem breiten Umkreis können dann die Qumrân-Texte verglichen werden (S. 38—79). Es handelt sich um die Ausdrücke „Erkennen und Wissen" bei Gott und Mensch, „Weisheit und Torheit", „Gesetz, Offenbarung, Geheimnis". Deutlich ergibt sich, daß die Sekte ihre Art Gnosis aus dem AT bezogen hat. Eine ausgeprägte Arcandisziplin läßt sich nicht beobachten. Das gleiche Resultat gilt für das Stichwort des zweiten Abschnittes *Dualismus* (S. 79—92). Am ausführlichsten wird sodann das wichtige Begriffspaar *Licht und Finsternis* behandelt (S. 92—148). Nach einer allgemeinen Darstellung der Symbolsprache jener Genossenschaft wird die Herkunft der Lichtterminologie untersucht, wobei wieder das AT, die Apokryphen und das NT gründlich zur Sprache kommen. Der mit dem „Licht" oft verknüpfte Begriff *Leben* wird eigens erörtert. Läuft das vielfach auf eine Stellensammlung und kritische Besprechung zahlreicher Literatur hinaus, so ist das wirklich Neue der Einbau der Qumrân-Texte, die bekanntlich mit diesen Symbolen besonders gern operieren. Wieder ergibt sich, daß Qumrân wie das NT auf den vielen Anknüpfungspunkten des AT, besonders der Weisheitsliteratur, basiert. Wie dort ist Licht und Finsternis vorwiegend ethisch, weniger intellektuell bestimmt, ähnlich wie auch „Gnosis" und „Dualismus" moralisch, religiös, geistig gefaßt sind und nicht philosophisch-spekulativ, esoterisch oder kosmisch. Der vierte Hauptabschnitt beschäftigt sich mit *Eschatologie, Ewigkeit, Vergeltung* (S. 149 bis 193) und muß die mannigfachen, hier einschlägigen Begriffe wie „Zukunft, Zeit, Ende, Gericht, Gerechtigkeit, Prädestination, Sühne und Erlösung" klären. Vf. versteht es, auf engem Raum mit reicher Kenntnis und souveränem Urteil die Stellung der Qumrân-Texte zu schildern, selbstverständlich mit genauen Zitaten, allerdings auch mit der notwendigen Zurückhaltung, die durch die qualitative und quantitative Unvollkommenheit der bisherigen Grundlagen geboten ist. Die Sekte stand — um das allgemeine Resultat wiederzugeben — in ihren eschatologischen Anschauungen bereits auf dem Boden der fortschrittlichen Richtung, wie wir sie aus Daniel und den Makkabäerbüchern kennen, hat sich aber bei weitem nicht mit der gleichen ausschweifenden Breite wie die Apokryphen über das Jenseits geäußert. In ihrer Auffassung über „Sühne und Erlösung" steht sie dem AT wesentlich näher als dem durch Geburt, Lehre und Tod des Messias ganz anders gearteten Christentum.

Das sehr bedeutsame Werk von Nötscher hat die wichtigsten theologischen Lehren der Qumrân-Sekte klargestellt, zahlreiche Termini philologisch untersucht und inhaltlich analysiert, sie religionsgeschichtlich eingeordnet und somit die Deutung der neuen Funde wesentlich vorangetrieben.

München, 15. September 1956. V. Hamp.

ABKÜRZUNGEN

A. Biblische Bücher

AT = Altes Testament (OT = Old Testament); atl = alttestamentlich

Gn	Rcht (Idc)	Neh	Spr (Prv)	Jer	Joel	Hab
Ex	Ruth	Tob	Prd (Koh, Eccle)	Klg (Lam)	Am	Soph
Lv	1, 2 Sm	Jdt	Hl (Ct)	Bar	Abd	Agg
Nm	3, 4 Kg (Rg)	Est	Weish (Sap)	Ez	Jon	Zach
Dt	Chr (Par)	Job	Sir (Eccli)	Dn	Mich	Mal
Jos	Esr	Ps	Is	Os	Nah	Makk

NT = Neues Testament; ntl = neutestamentlich

Mt	Joh	Kor (Cor)	Phil	Tim	Hebr	Joh
Mk (Mc)	Apg (Act)	Gal	Kol (Col)	Tit	Jak (Jac)	Jud
Lk (Lc)	Röm (Rom)	Eph	Thess	Phm	Petr	Apk (Apc)

Ev Evv = Evangelium, Evangelien; Syn = Synoptiker; syn = synoptisch; Par = syn Parallelen; pln = paulinisch; joh = johanneisch

B. Zeitschriften etc.

AbhTANT = Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testamentes
AlLov = Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia
AmJA = American Journal of Archaeology
AtlAbh = Alttestamentliche Abhandlungen
BA = The Biblical Archaeologist
BASOR = The Bulletin of the American Schools of Oriental Research
BBB = Bonner Biblische Beiträge
Bib = Biblica
BWAT = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament
BWAuNT = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
ByzZ = Byzantinische Zeitschrift
BZ = Biblische Zeitschrift
CBQ = The Catholic Biblical Quarterly
ComNT = Coniectanea Neotestamentica
DLZ = Deutsche Literaturzeitung
EstBib = Estudios Biblicos
ETLov = Ephemerides Theologicae Lovanienses
EvT = Evangelische Theologie
ExpTim = The Expository Times
GGA = Göttingische Gelehrte Anzeigen
HarvTR = The Harvard Theological Review
HUCA = The Hebrew Union College Annual
IntZB = Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete
JBL = Journal of Biblical Literature
JJS = Journal of Jewish Studies
JQR = Jewish Quarterly Review
JTS = Journal of Theological Studies
MüTZ = Münchener Theologische Zeitschrift
NT = Novum Testamentum
NtlAbh = Neutestamentliche Abhandlungen
NTS = New Testament Studies
OLZ = Orientalistische Literaturzeitung
Or = Orientalia
OrChr = Oriens Christianus
OrChrPer = Orientalia Christiana Periodica
OTS = Oudtestamentische Studien
PEQ = The Palestine Exploration Quarterly
RAAO = Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale
RAC = Reallexikon für Antike und Christentum
RB = Revue Biblique
RBén = Revue Bénédictine
RechScRel = Recherches de Science Religieuse
RHE = Revue de l'Histoire Ecclésiastique
RHPhilRel = Revue d'Histoire et de Philosophie Relig.
RHRel = Revue de l'Histoire des Religions
RScPhilT = Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques
RScRel = Revue des Sciences Religieuses
RTPhil = Revue de Théologie et de Philosophie
SCat = Studia Catholica
ST = Studia Theologica
TGl = Theologie und Glaube
TLZ = Theologische Literaturzeitung
TQ = Theologische Quartalschrift
TRev = Theologische Revue
TrTZ = Trierer Theologische Zeitschrift
TRu = Theologische Rundschau
TWbNT = Theologisches Wörterbuch zum NT.
TZBas = Theologische Zeitschrift, Basel
VD = Verbum Domini
VigChr = Vigiliae Christianae
VT = Vetus Testamentum
WO = Die Welt des Orients
ZA = Zeitschrift für Assyriologie
ZAW = Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZDPV = Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins
ZKT = Zeitschrift für katholische Theologie
ZNW = Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft
ZRelGg = Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte
ZTK = Zeitschrift für Theologie und Kirche

Biblische Zeitschrift / Verlag Ferdinand Schöningh Paderborn

Prof. Dr. Joseph Pohle
Prof. Dr. Josef Gummersbach

LEHRBUCH DER DOGMATIK

Band I

10. Auflage, 1952, 702 Seiten	brosch.	DM 32,—
	Buckram	DM 38,—
Ausgabe für Theologie Studierende	Leinen	DM 32,—

Band II

10. Auflage, 1955, VIII und 854 Seiten	brosch.	DM 42,—
	Buckram	DM 48,—
Ausgabe für Theologie Studierende	Leinen	DM 42,—

Band III

in Vorbereitung

DDr. Karl Bihlmeyer
Prof. Dr. Hermann Tüchle

KIRCHENGESCHICHTE

Band I

Das christliche Altertum

14. Auflage, 1955, XV und 455 Seiten	brosch.	DM 20,—
	Buckram	DM 24,—
Ausgabe für Theologie Studierende	Leinen	DM 20,—

Band II

Das Mittelalter

14. Auflage, 1955, XVI und 530 Seiten	brosch.	DM 20,—
	Buckram	DM 24,—
Ausgabe für Theologie Studierende	Leinen	DM 20,—

Band III

Die Neuzeit und die neueste Zeit

13./14. Auflage, 1956, XVI und 584 Seiten	brosch.	DM 24,—
	Buckram	DM 28,—
Ausgabe für Theologie Studierende	Leinen	DM 24,—

VERLAG FERDINAND SCHÖNINGH PADERBORN

Von alter und neuer Auslegung

Von Karl Hermann Schelkle, Tübingen

Ein so zuständiger Beurteiler wie K. Holl mußte der letzten Theologengeneration sagen: „Die Geschichte der Auslegung gehört bei uns zu den allervernachlässigtsten Gebieten“[1]. Inzwischen hat die Erforschung der Auslegungsgeschichte, zumal der neutestamentlichen Auslegungsgeschichte, manche Förderung erfahren. Wichtige Textausgaben — es ist vor allem an die grundlegenden Arbeiten zur Katenenüberlieferung von K. Staab und J. Reuß zu erinnern, dann an die Editionen und Forschungen zu Pelagius durch A. Souter, J. A. Robinson und G. de Plinval — sind erschienen. Dissertationen zur Auslegungsgeschichte wurden und werden gefertigt, leider aber nur zum Teil veröffentlicht. Französische Patrologen aber haben in bedeutsamen Darstellungen die gestaltenden Ideen der alten Exegese erhellt (H. de Lubac, J. Daniélou, C. Charlier). Der Anregung, eine Übersicht über die gegenwärtige Arbeit zu geben[2], bemühe ich mich im folgenden nachzukommen, wobei ich es allerdings in der Hauptsache tun muß von der schmalen Basis meiner Untersuchungen zur Auslegungsgeschichte des Römerbriefes aus[3].

1. Wortverständnis. Wir mögen als einfachste Frage zuerst jene Frage stellen, ob die früheste griechische Auslegung etwas beitragen kann zum semasiologischen Verständnis solcher Wörter der griechischen Bibel, die uns wegen ihrer seltenen oder ungewöhnlichen Verwendung sprachlich nicht eindeutig und in den Kommentaren oft bis heute kontrovers sind. Wir möchten doch annehmen, daß die griechischen Väter mit ihrer griechischen Muttersprache aus unmittelbarem Sprachgefühl solche Wörter sicher verstehen müßten. Aber diese Erwartungen bestätigen sich nur zum geringen Teil. Wir finden oft genug, daß die Väter lediglich die gleichen Bedeutungsmöglichkeiten wie wir erwägen, aber in ihren Entscheidungen ebenso unsicher bleiben wie wir (Paulus ... S. 416 f). Das heißt, daß Wörter, die schon

---

[1] Gesammelte Aufsätze I (1932) 544.

[2] Der Aufsatz ist ursprünglich ein Bericht auf der 2. Tagung der katholischen Exegeten des Neuen Testaments in Bad Soden vom 6.—9. März 1957.

[3] Vgl. mein Buch: Paulus, Lehrer der Väter (1956). Bezugnahmen hierauf künftig als Paulus... zitiert.

in neutestamentlicher Zeit kaum mehr gebräuchlich waren, vollends obsolet geworden sind und die Väter keinen Zugang mehr zu den vergessenen Wörtern haben. Denn sie sprechen ja nicht mehr die griechische Sprache der Evangelien oder des Paulus, deren Sprache die griechische Koine ist, vielfach noch beeinflußt durch Hebraismen. Die griechische Sprache der Väter aber ist attizistisch-klassizistisch, modifiziert durch die vereinfachende Weiterentwicklung der Sprache. In der Kaiserzeit ist die Kontinuität der griechischen Sprache durch den Klassizismus unterbrochen worden, dessen meist sogar schulmäßig gebildete Schüler die Kirchenväter sind.

In anderen Fällen jedoch, in denen es sich nicht um die sprachliche Bedeutung, sondern um den theologischen Gehalt eines Wortes handelt, bekunden die Väter oft in ununterbrochener Überlieferung echtes Verständnis der ursprünglichen Bedeutung. Es besteht also ein geistiger Zusammenhang bis zum Neuen Testament herab. Die alte Auslegung versteht zum Beispiel noch, daß das für den Römerbrief entscheidend wichtige Wort δικαιοσύνη aktivisch Gottes Gerechtsein und passivisch das Gerechtfertigt-Werden des Menschen meint (Paulus ... S. 40—44; 108—111; 418; 432 f). Röm 5, 5 wird ἀγάπη τοῦ θεοῦ wenigstens von den früheren Vätern richtig als genetivus subiectivus aufgefaßt. Später dringt allerdings die irrige Deutung auf einen genetivus obiectivus durch (Paulus ... S. 155 f). Aus Röm 5, 12—21 erhebt die Exegese der Väter die Lehre vom Erbtod. Früheste griechische Väter interpretieren Paulus auch auf eine Lehre von der Erbsünde hin, wenn auch die große Mehrzahl der griechischen Väter nicht folgt. Die lateinischen Väter jedoch gelangen wieder zu einer Lehre von der Erbsünde (Paulus ... S. 162—178; 417 f). Origenes weiß noch, daß Röm 8, 28 die Heiligkeit der Gläubigen die Rechtfertigungsgnade Gottes ist und nicht in menschlicher Tugend besteht. Dieses Verständnis geht allerdings dann verloren. Bei Photius sind hier die Heiligen jene, die durch gottgefällige Werke heilig sind oder die nach Heiligkeit streben. Das Wort ist also aus dem ontischen Verständnis in das moralische gewendet (Paulus ... S. 306 f).

2. Dogmatische Interpretation. Mag aber auch die alte Auslegung noch so oft unrichtig sein, so ist die Bemühung um sie auch dann nicht fruchtlos. Denn im geschichtlichen Gang der Auslegung und in der Dialektik des Für und Wider werden die biblischen Aussagen entfaltet. Alle Möglichkeiten der Interpretation werden erörtert, und durch die Auslegungsgeschichte der Jahrhunderte betrachtet, erscheinen die Wörter und Inhalte der Verse wie durch ein Vergrößerungsglas verdeutlicht. Dieser Ertrag ergibt sich stets bei der monographischen Behandlung einzelner wichtiger Verse oder

Versgruppen der Schrift[4]. Und ist es richtig, daß nicht wenige biblische Bücher je nach ihrem Anlaß und der Absicht der Verfasser besondere Hauptthemen der apostolischen Verkündigung enthalten, die später wichtige Fragen der Dogmengeschichte wurden und wesentliche Teile der Kirchenlehre sind, so werden dann in der Auslegungsgeschichte eines Buches eben solche Hauptteile der Glaubens- oder Sittenlehre allseitig beleuchtet, erforscht und dargestellt. Ein wichtiges Thema des Römerbriefes zum Beispiel ist die Problematik von Gnade und Freiheit, und in der Auslegungsgeschichte wird diese Problematik dogmengeschichtlich breit entfaltet. Prüfen wir die patristische Auslegung des Römerbriefes darauf hin, so werden wir freilich alsbald feststellen müssen, daß die Väter die Schrift nicht immer ganz zu hören vermochten. Spricht Paulus Röm 8, 28 und 9, 11 von dem „Willen Gottes nach seiner (freien) Wahl", (ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις) so machen daraus nicht wenige Väter eine angebliche Aussage des Paulus über „Gottes Wahl nach dem (tugendhaften) Willen des Menschen" (ἡ κατὰ πρόθεσιν ἐκείνων ἐκλογή) und ersetzen also die göttliche Prädestination durch die göttliche Praeszienz der Werke des Menschen. Stoische Philosophie drängt sich in die biblische Exegese ein, wenn es den Vätern über alles wichtig wird, die Willensfreiheit von Paulus gelehrt zu finden. Es ist bezeichnend, daß sie dann nicht mit Paulus von der ἐλευθερία, sondern mit der Stoa vom αὐτεξούσιον sprechen. Aber doch blieb, wie nicht wenige andere Zeugnisse besagen, das wahre biblische Wort wirksam, und in der Theologie Augustins brach es endlich mit radikaler Gewalt durch (Paulus ... S. 436—440).

Die Auslegung der Väter fällt uns sodann oft dadurch auf, daß sie sehr schnell eine *christologische* Interpretation vorträgt. Zwar erhalten wir dabei wieder Einblick in die Fülle dogmengeschichtlicher Entfaltung der Christologie. Aber in vielen Fällen ist es uns nicht leicht oder unmöglich, überhaupt eine christologische Bedeutung der biblischen Aussage anzuerkennen. Die allegorische Deutung atl Gesetze, Gestalten und Ereignisse geschieht überaus häufig im Blick

[4] Es seien einige neuere Monographien genannt, in denen dieses Ergebnis beispielhaft hervortritt. Zum AT: D. Lerch, Isaaks Opferung christlich gedeutet (1950); K. Schlütz, Isaias 11, 2 (Die sieben Gaben des Heiligen Geistes) in den ersten vier christlichen Jahrhunderten (1932). Zum NT: H. K. Gieraths, Knechtschaft und Freiheit der Schöpfung. Eine historisch-exegetische Untersuchung zu Röm 8, 19—22. Maschinenschriftl. Diss. Bonn 1950; J. Gnilka, Ist 1 Kor 3, 10—15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer? (1955); W. Keuck, Sünder und Gerechter. Röm 7, 14—25 in der Auslegung der griechischen Väter. Maschinenschriftl. Diss. Tübingen 1955; J. Kremer, Was an den Leiden Christi noch mangelt (1956); J. Ludwig, Die Primatworte Mt 16, 18. 19 in der altkirchlichen Exegese (1952); L. Vischer, Die Auslegungsgeschichte von 1 Kor 6, 1—11 (Rechtsverzicht und Schlichtung) (1955).

auf Christus. Begegnen wir im ntl Text Wörtern wie Licht, Leben, Wort oder ähnlichen, die allerdings biblisch oft Christus bedeuten, so wird der Text meist sogleich christologisch aufgefaßt. Doch, gewinnen wir nicht eben jetzt ein neues Verständnis für die grundsätzliche Möglichkeit und das Recht der christologischen Auslegung Alten und Neuen Testamentes? Können wir in vielen Einzelheiten nicht mit den Vätern gehen, müßten wir dann vielleicht uns um so mehr bemühen, Grundsatz und Geist ihrer Auslegung zu verstehen? Was die Deutung des Alten Testaments angeht, so ist zu erinnern an W. Vischer, Das Christuszeugnis des Alten Testaments (2 Bde 1934 ff) und die Erörterung, die sich an dieses Werk anschloß. Es werden viele Einwände gegen dieses Buch gemacht und zu machen sein. Das Alte Testament will auf den künftigen Christus als Verheißung bezogen werden, aber die christologische Exegese des Alten Testaments kann nicht so unmittelbar geübt werden, daß Jesus als der Christus im Alten Testament selber gegenwärtig behauptet wird, wie W. Vischer es tut. Die Bedeutung der einmaligen geschichtlichen Inkarnation und die Kraft des einmaligen wirklichen Kreuzes und der Auferstehung gehen sonst verloren. Kann eine gültige christologische Exegese von der Auslegung der Väter her gewonnen werden? Sie verstehen das Alte Testament als Typus und Prophezie, die auf das Neue Testament hin ausgerichtet sind und in der Erfüllung erst deutlich, oft noch geläutert oder auch überboten werden. Die Einheit der Schrift des Alten und Neuen Testaments ist bei ihnen niemals Einerleiheit. „Denn es gibt kein Evangelium vor dem Kreuz Christi“ (Hieronymus, Adv. Iov. 1, 26 = Migne, PL 23, 245). Hinsichtlich der christologischen Exegese des Neuen Testaments aber ist doch wohl zu sagen, daß wir ihre Richtigkeit und Wichtigkeit neuerdings erst wieder ganz erkennen. Der Christus auch der Synopse ist nicht nur der große Lehrer, der die Wahrheit vorträgt, die auch abgelöst von ihm gälte, sondern er spricht von sich und verkündet sich, und nur in der durch seine Person neu geschaffenen und getragenen, ja in seiner Person gegenwärtigen Gottesherrschaft gelten seine Forderungen und Verheißungen. Darum ist neuere Auslegung der Synopse wieder betont christologisch. Es darf erinnert werden an die Kommentare zu Mt und Mk von E. Lohmeyer, an die Gleichnisauslegung von J. Jeremias und W. Michaelis. Grundsätzlich spricht dies — als einer für nicht wenige — E. Fuchs[5] aus: „Wir müßten mit dem hartnäckigen Vor-

---

[5] Bemerkungen zur Gleichnisauslegung: TLZ 79 (1954) 345—348. Les extrêmes se touchent. E. Fuchs versteht hier wie in seiner Hermeneutik (1954), S. 223, das Gleichnis vom Schatz im Acker Mt 13, 45 als Selbstzeugnis Jesu. Vgl. Irenaeus, Adv. haer 4, 26, 1: „Christus ist der im Acker, d. h. in dieser Welt verborgene

urteil brechen, Jesu Gleichnisse gälten in erster Linie unserem Verhältnis zu Gott. Mir scheint aber, Jesu Gleichnisse gelten in erster Linie unserer Beziehung zu Jesus selbst." Und: Jesus selber „ist der heimliche und doch gegenwärtige Inhalt der Botschaft von der Gottesherrschaft". Wenn dann, um ein Beispiel zu nennen, soweit wir die Geschichte der Auslegung zurückverfolgen können, im Gleichnis vom barmherzigen Samaritan dieser als der heilende Christus selbst verstanden wird — Origenes trägt diese Auslegung vor und er führt sie schon auf die Presbyter zurück, deren Schüler er ist (In Luc. hom. 34 = GCS 9, 199—205), dann sind alte und neue Auslegung im Grundsätzlichen jedenfalls nicht mehr durch eine unüberbrückbare Kluft geschieden.

Die christologische Interpretation der Schrift erweitert sich zur *trinitarischen*. Findet die patristische Exegese irgendeine Dreierreihe, so wird sie sich ihre trinitarische Deutung kaum je entgehen lassen. Und oft genug konstruiert sie dann noch Dreierreihen aus dem Text heraus und in ihn hinein. Kaum jemand wird heute dem in allem folgen können. Aber wenn Ambrosiaster (Migne, PL 17, 205) beteuert: „Paulus hat besondere Gnade erlangt, so daß von keinem das Geheimnis der Trinität so ausgelegt werden konnte", so ist damit wesentlich Paulinisches erkannt, da unsere heutige Exegese im Corpus Paulinum etwa 50 Dreierformeln zählt, in denen das göttliche Heilshandeln an den Menschen beschrieben ist. Gewiß ist dabei zu unterscheiden zwischen triadischen und trinitarischen Formeln. Aber es ist doch so, daß die Struktur der paulinischen und überhaupt der neutestamentlichen Verkündigung trinitarisch ist und die trinitarische Theologie zur Grundlage des Neuen Testamentes gehört. Der protestantischen Theologie der vergangenen Generation war die Dogmatik der Trinität fremd geworden. So übersah sie auch die trinitarische Bezogenheit der neutestamentlichen Theologie. Die Exegese der Väter ist geeignet, uns das alte Wahre zu lehren.

Ähnliches gilt endlich von der *Ekklesiologie* der patristischen Exegese. Mag sie auch manchesmal Aussagen auf die Kirche beziehen und in der Kirche erfüllt finden, wo dies von der Schrift nicht unmittelbar so gemeint ist, so ist doch die Kirche als Ziel der göttlichen Ökonomie für die Schrift und zumal das Neue Testament so wichtig, daß deren ekklesiologisches Verständnis grundsätzlich echt biblisch ist. Auch das hatte unsere Exegese, dem Individualismus verfallen, oft vergessen. Wenn ein namhafter Exeget kürzlich gefragt hat, „ob das Neue Testament nicht doch katholisch ist", so haben allerdings

---

Schatz". Zur ganzen Frage siehe auch F. Mußner, Gleichnisauslegung und Heilsgeschichte: TrTZ 64 (1955) 257—266.

die Väter die echte und tiefe Katholizität des Neuen Testamentes verstanden und aufgewiesen.

3. Auslegungsgeschichte und Kirchengeschichte. Die Geschichte der Auslegung der Bibel ist ein Teil der Kirchengeschichte und empfängt oft genug von hieher ihr Licht. Aber die Geschichte der Exegese vermag dann wieder ihrerseits einen bedeutsamen Beitrag zu liefern zur Geschichte der Kirche. Die Auslegungsgeschichte ist eine wichtige, längst nicht ausgeschöpfte Quelle für die Kirchengeschichte, zumal die innere Kirchengeschichte, die ja doch der wesentliche Teil der Kirchengeschichte ist.

Die Auslegung spiegelt die allmähliche Lösung der Kirche von der Synagoge wider, nachdem die anfängliche Hoffnung, ganz Israel werde Jesus als den Messias anerkennen, sich nicht erfüllt hatte. Die Auseinandersetzung geschah ja oft genug als Kampf um das Alte Testament, das die Kirche der Synagoge zu entreißen versuchte. Oder die Stellung der Väter zum *Judentum* muß zutage treten, wenn sie ein Schriftwort auslegen, in dem ein Urteil über das Judentum enthalten ist. So, wenn Röm 1, 16; 2, 9 10 die Juden dreimal in der Reihe genannt sind: „zuerst die Juden, dann die Heiden". Die meisten Väter lassen dieses „zuerst" gelten, sowohl als zeitliches Früher gemäß dem geschichtlichen Gang des Evangeliums von Israel zu den Heiden, jedoch auch als Vorrang nach der Würde. Aber Marcion strich das „zuerst" Röm 1, 16, da es ihm unerträglich war, die Juden irgendwie vor den Heiden genannt zu finden. Andere Väter behaupten, jenes „zuerst" bedeute nur einen zeitlichen Vorrang, keineswegs einen Vorzug nach der Gnade. Chrysostomus, ein heftiger Judengegner unter den Vätern, läßt zwar das „zuerst" bei der Strafandrohung Röm 2, 9 gelten, streicht es aber Röm 2. 10 bei der Heilsverheißung. Da sich der Römerbrief weithin mit der Geschichte Israels beschäftigt, spricht sich bei seiner Exegese überhaupt sehr oft das Verhältnis der Väter zum Judentum aus. Dabei ist ein tiefer Wandel festzustellen. Zuerst, so bei Origenes, sind Kirche und Synagoge fast noch geschwisterlich verbunden, und die Kirche wirbt und ringt noch um Israel. Allmählich aber, und besonders deutlich nachdem das Christentum Staatsreligion geworden und das Heidentum samt dem verbreiteten antiken Antisemitismus in die Kirche eingeströmt war, wird das Verhältnis feindselig. Die Juden werden der Böswilligkeit beschuldigt, verachtet und der Verurteilung Gottes überlassen (Paulus … S. 419—423). Es wäre zu erwarten, daß eine Untersuchung der Auslegungsgeschichte des Matthäusevangeliums gerade zur Frage der Auseinandersetzung von Kirche und Synagoge neue Erkenntnisse brächte. Oder, es müßte lohnend sein, die Stellung

des Ambrosiaster zum Judentum zu beschreiben. Er nimmt ja besonderes Interesse an Gesetz, Synagoge und Judentum. Mit Sachkenntnis und geschichtlichem Sinn weist er meist ganz richtig auf, wo die Paulusbriefe sich hierauf beziehen. Sein Urteil über das Judentum ist wohl streng, aber nie schnellfertig und offenbar immer um Gerechtigkeit bemüht[6].

Auch die Auseinandersetzung der Kirche mit dem *Heidentum* wird in der patristischen Exegese anschaulich. Diese Auseinandersetzung erfolgt z. B. bei der Auslegung von Röm 1. Die Väter erkennen sachgemäß, daß Paulus Röm 1, 18—32 das Heidentum und insbesondere die griechische Philosophie kennzeichnen will, wenn er davon spricht, daß Gott sich in der Vernunft bezeugt, die Menschen ihn aber nicht anerkennen. Mit der Exegese der Väter verbindet sich das Urteil über das Heidentum. Es ist jedoch maßvoll und will offenbar nicht gewaltsam die Verbindung mit der antiken Welt zerstören (Paulus ... S. 419). Spricht Paulus aber das Wort Rom aus, so sprechen die Väter alsdann oft auch vom alten Rom und seinem Reich (Paulus ... S. 424). Das Verhältnis der Kirche zum Staat, zunächst zum heidnischen Staat, dann aber auch zum christlich gewordenen Staat, wird in der patristischen Auslegung von Röm 13, 1—7 nach allen Möglichkeiten, die in der Zweiheit von Staat und Kirche angelegt sind, erörtert: einer Lösung oder einer Gegnerschaft oder einer Verbundenheit zwischen beiden, wie auch einer Beherrschung des Staates durch die Kirche[7]. Die Auslegung der Apostelgeschichte wie der Johannesapokalypse durch die Väter müßte wohl zu den Fragen der Auseinandersetzung der Kirche mit der antiken Welt viel Material enthalten. Bei der Auslegung der Apokalypse ergäbe sich die zumal interessante Frage, ob die Väter noch wissen, daß Johannes hier Christuskult und Kaiserkult einander gegenüberstellt, wie ja Irenaeus (Adv. haer. 5, 30, 3) für die Zahl 666 die Deutung Lateinos erwägt. Nach Hippolyt (Antichr. 25. 33. 49; Dan. 2, 12; 4, 5, 21) bedeutet das erste Tier in Apk 13 das römische Reich, und zu weiteren Versen setzt er die Beziehung auf Kaiser und Reich fort. Der erste erhaltene lateinische Kommentar zur Apokalypse, der des Viktorin von Pettau, deutet das Tier Apk 13, 1f auf Nero, sicherlich aus älterer Überlieferung. Dann läuft die zeitgeschichtliche Deutung im Osten wie im Westen allmählich aus, um durch die kirchengeschichtliche und endgeschichtliche Auslegung abgelöst zu werden[8].

[6] Auf diese sich aus dem Kommentar des Ambrosiaster ergebenden Fragen weist auch hin A. Souter, The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St. Paul (1927) S. 72—75.

[7] Vgl. meine Abhandlung Staat und Kirche in der patristischen Auslegung von Röm 13, 1—7: ZNW 44 (1955) 223—236.

[8] Manche Hinweise enthalten die Kommentare zur Apk, insbesondere jene von

Die Väter des zweiten Jahrhunderts wußten noch etwas davon, daß das Johannesevangelium gegen die *Gnosis* geschrieben ist (so Irenaeus, Adv. haer. 3, 2, 1). Für die Auslegungsgeschichte dieses Evangeliums vor allem, aber nicht selten auch bei anderen Stellen des Neuen Testamentes ergäbe sich dann die Frage, ob und wie lange die Auslegung der Väter diese antignostische Tendenz des Neuen Testamentes erkannte. Und noch eine andere Frage. Gnostische Schul- und Sektenhäupter des zweiten Jahrhunderts haben das Johannesevangelium für sich beansprucht. Haben sie Grund und Recht gehabt, eine Verwandtschaft zwischen sich und den Evangelien zu empfinden? Es wird manche Exegeten geben, die der Gnosis ein solches Recht zuerkennen würden. Aber haben die Gnostiker es vermocht oder wenigstens da und dort vermocht, die Verwandtschaft in richtiger Weise aufzuzeigen oder ist ihre oft zügellose Allegorese Vergewaltigung des Textes? Auch der Kampf der Kirche mit der Gnosis war ein Kampf um das Schriftverständnis. Auch dieser Abschnitt der Auslegungsgeschichte wartet noch auf die Untersuchung im einzelnen, auf der dann allein die Zusammenschau gegründet werden könnte[9].

Eine wichtige Frage endlich, die der kirchlichen Verkündigung aus der spätapostolischen Zeit übergeben wurde, war die Klärung der *Eschatologie*. An die Stelle der drängenden Naherwartung der Kirche des ersten Jahrhunderts mußte die Erkenntnis treten, daß der Herr mit der Ankunft zögert und daß die Kirche zuvor ihren Dienst in und an der Welt tun muß. Hören die Väter aus den eschatologischen Worten des Herrn und der gleichen Predigt der Apostel noch etwas von jener urchristlichen Erwartung, und wie interpretieren sie dann hier das Neue Testament? Wie läßt eben die Schriftauslegung den Übergang von der einen zur anderen Art eschatologischer Hoffnung erkennen? Diese Frage ist noch nicht ernstlich gestellt, noch weniger zusammenhängend behandelt. Probiert man sie z. B. an Röm 13, 11—14, so findet man, daß das Wissen um den ursprünglichen Sinn der Worte, die erfüllt sind von eschatologischer Naherwartung, bald verlorengegangen ist. Ein Rest eschatologischen Verständnisses bezeugt sich noch, wenn Origenes sagt, daß das Apostelwort auf doppelte Weise verstanden werden kann, sowohl von

W. Bousset (1906) S. 49—119 und E. B. Allo (1921) S. CCXVI—CCXLVIII. Nicht erreichbar ist mir N. B. Stonehouse, The Apokalypse in the Ancient Church (1929).

[9] Vgl. C. Barth, Die Interpretation des Neuen Testamentes in der valentinianischen Gnosis (1911). Ungedruckt blieb W. Völker, Herakleons Stellung in seiner Zeit im Lichte seiner Schrift-Auslegung. Maschinenschriftl. Diss. Halle 1923. Für die Exegese des Irenaeus einiges bei W. von Loewenich, Das Johannesverständnis im zweiten Jahrhundert (1932) 115—130; über die Auslegung des Origenes und des Herakleon s. H. Dembowski, Das Johannesverständnis des Origenes, Maschinenschriftl. Diss. Göttingen 1953, 74 f.

der immerzu geschehenden Ankunft Christi im Herzen des Frommen und Tugendhaften, aber auch von der Ankunft des künftigen Aeon: „Jene Zeit kommt näher, indem die Tage schwinden, und die Zeiträume, um die die Vergangenheit gemehrt wird, gehen ohne Zweifel der Zukunft ab. Darum sagt er: Unser Heil ist näher, als da wir gläubig wurden und täglich ist es so noch mehr“ (Origenes-Rufin, Migne, PG 14, 1233; Matthäuserklärung, Comm. ser. 59 f = GCS 11, 135 f). Oder Röm 13, 11 wird wenigstens von der individuellen Eschatologie als dem je persönlichen Tod und dem besonderen Gericht verstanden. Insofern kommt der eschatologische Tag immer näher. So erklären Chrysostomus (Homilien zum Römerbrief, Migne, PG 60, 694) und von Chrysostomus abhängige griechische Exegeten wie Theodor v. Mopsuestia (S. 163 Staab[10]), Gennadius (S. 409 Staab), Photius (S. 535 Staab). Ist also die Deutung von Röm 13, 11—14 so weit noch eschatologisch, so hat sie doch nichts mehr vom Drängen der apostolischen Zeit. Meist aber entfernt sich die Auslegung davon noch weiter. Tag und Licht werden als Metonymie für (den schon erschienenen) Christus aufgefaßt. In Röm 13, 12 ἡ νὺξ προέκοψεν, ἡ δὲ ἡμέρα ἤγγικεν wird προέκοψεν als vorbeigegangen, ἤγγικεν als gekommen aufgefaßt; so übersetzt Cyprian (De zelo et livore 10): nox transivit, dies autem adpropinquavit, die Vulgata: nox praecessit. Sagt Paulus, die Nacht der Welt ist im Vergehen, der Tag der Ankunft des Herrn ist ganz nahe, so interpretieren die Väter, die Zeit des Wartens ist vorbei, Christus ist gekommen (so schon Clemens v. Alexandrien, Strom. 4, 141, 3 f; Hippolyt, Cant. Cant. 2; ebenso Ambrosius, De Isaac et anima 4,37; Epist. 80, 6; Hexaem. 4, 8. 32). Oder die Väter erklären, der Tag ist die Kirche, die Nacht aber das Judentum oder das Heidentum. So Ambrosius (De virg. 19, 124): „Nacht ist die Synagoge, Tag ist die Kirche. Darum sagt auch Paulus: Die Nacht ist vergangen, der Tag ist gekommen.“ Theodor v. Mopsuestia bezieht in seinem Kommentar zum Römerbrief (S. 163 Staab) Röm 13, 11 f auf die Mission der Kirche. Ja, nach Gregor v. Nazianz (Or. 35, 2 = Migne, PG 36, 257) bedeutet in Röm 13,12 die Nacht die arianische Haeresie. Die Haeresie ist bald überwunden, und dann ist die Nacht vergangen. Die Auslegung wird noch mehr säkularisiert, wenn griechische Väter wie Didymus (Migne, PG 39, 1229 u. o.) die Nacht einfachhin von der Unwissenheit und Bosheit, den Tag von der Aufklärung und Tugend verstehen. Unter diesem Betracht der Eschatologie in der Auslegungsgeschichte wären offenbar zu untersuchen zahlreiche Herrenworte der synoptischen Evangelien, manche Verse der Paulusbriefe und dann wieder die Apokalypse. Nur die Vision

[10] = K. Staab, Pauluskommentare aus der griechischen Kirche (1933).

des tausendjährigen Reiches Apk 20 hat bisher einige auslegungsgeschichtliche Betrachtung erfahren[11].

In der Exegese geschah zum wichtigsten Teil die Entfaltung der kirchlichen Verkündigung, aber auch der theologischen Reflexion und Wissenschaft. Bis in das hohe Mittelalter konnte sich die Theologie einfachhin mit dem Namen Sacra scriptura oder Sacra pagina bezeichnen[12]. Die Einsicht in die Geschichte der Schriftauslegung ist darum geeignet, unsere Kenntnis der Entwicklung der kirchlichen Glaubens- und Sittenlehre zu fördern und zu bereichern.

4. Allegorese und Typologie. Unsere Auseinandersetzung mit der patristischen Exegese kann sich nicht begnügen, nur ihre Inhalte ins Auge zu fassen. Ein großes Problem ist für uns die Methode der alten Exegese, insofern sie zu einem großen Teil Allegorese und Typologie ist[13]. Neuerdings pflegt man die Wörter und Begriffe Typologie und Allegorese in der Weise zu unterscheiden, daß Typologie heilsgeschichtliche Beziehung und echte Durchschau zwischen früheren und späteren geschichtlichen Wirklichkeiten im Verhältnis von Verheißung und Erfüllung aufweist (wobei die frühere Wirklichkeit eine zeitlich-irdische, die spätere eine geistesgewirkt-eschatologische sein kann), Allegorese aber in ein geschichtliches Ereignis eine zeitlos-übergeschichtliche Bedeutung einlegt (wobei dann die Geschichte umgedeutet und Fremdes in den Text eingetragen wird). Da diese Unterscheidung sachlich richtig und terminologisch möglich ist, sei sie auch im folgenden benützt. Auch bei den Kirchenvätern ist der sachliche Unterschied zu finden, wenn sie auch die Termini nicht so unterscheiden, sondern alle jenseits des Buchstabens vordringende Auslegung ἀλληγορία nennen[14]. Das Wort Typologie ist moderne Schöpfung wohl im Anschluß an Röm 5, 14 oder 1 Kor 10, 6. Bisweilen spricht man auch von symbolischer Auslegung.

Nun haben damals nicht bloß die Kirchenväter Allegorese getrieben. Mit Hilfe mannigfacher allegorischer Umdeutungen wird in der späteren Antike die alte Mythologie der nunmehrigen höheren Re-

---

[11] Hinweise zuletzt bei H. Bietenhard, Das tausendjährige Reich (1955) 90—94.

[12] Vgl. J. Beumer, Das katholische Schriftprinzip in der theologischen Literatur bis zur Reformation: Scholastik 16 (1941) 24—52.

[13] Vgl. meinen Aufsatz: Auslegung als Symbolverständnis: TQ 132 (1952) 129—151. Über die derzeitige ausgedehnte Erörterung des Sinnes der Typologie berichtet zuletzt W. Eichrodt, Ist die typologische Exegese sachgemäße Exegese?: TLZ 81 (1956) 641—654.

[14] s. H. de Lubac, „Typologie" et „Allegorisme": RechScRel 34 (1947) 180—226. Nur die Schule von Antiochien machte terminologische und sachliche Unterscheidungen. Mit der programmatischen (verlorenen) Schrift des Diodor von Tarsus unterschied sie zwischen Allegoria und Theoria, „Umdeutung" und „Schau" (des tieferen Sinnes der Schrift): vgl. J. Schildenberger, Vom Geheimnis des Gotteswortes (1950) 415—422.

ligiosität angepaßt. Stoa wie Neuplatonismus bemühen sich darum. Es gibt eine ausgebreitete allegorische Deutung Homers, orphischer Hymnik und ähnlicher Literatur. Diese Allegorese wirkt hinüber in das hellenistische Judentum, wo allen voran Philon diese Erklärung pflegt. Dem fortgeschrittenen Geist sollte damit der Anstoß an der wörtlich verstandenen biblischen Geschichte genommen werden. Nach Ausweis der Rollen vom Toten Meer wurden in der Gemeinde von Qumran die überlieferten biblischen Texte mit Hilfe allegorischer Umdeutung auf die Personen und Verhältnisse der Gegenwart bezogen [15].

Die Kirchenväter, zumal Clemens v. Alexandrien, Origenes, Gregor v. Nyssa, Ambrosius übernehmen nachweislich in manchem Stück philonische Exegese des Alten Testaments und nehmen darüber hinaus auch den gleichen Geist der Allegorese in sich auf. Auch die Gnosis zehrt von der alttestamentlichen Allegorese Philons, und sie überträgt diese Methode dann auch in großem Maße auf das Neue Testament, um in das Alte wie in das Neue Testament ihre Systeme einzutragen. Beispiele liegen uns vor in des Ptolemaeus Brief an Flora wie in Herakleons Commentar zum Johannesevangelium (den uns zum Teil Origenes erhalten hat). Wiewohl Clemens und Origenes sich der gnostischen Exegese zu erwehren haben, so vermögen sie sich doch nicht grundsätzlich von ihrer Methode der Allegorese zu trennen [16]. Wir können diese Allegorese nicht als Auslegung, sondern nur als Einlegung in die Texte bezeichnen. Ist aus dieser Methode, die wir nicht mitvollziehen können, manches in die Exegese der Väter eingeströmt, so wäre es doch irrig, den Ursprung ihrer typologischen Auslegung hier finden zu wollen. Er liegt sehr viel weiter zurück, vor aller griechischen Philosophie in der Geschichtsdeutung der Propheten Israels. Kraft dieser Deutung sagen die Propheten, daß das Paradies in der Heilszukunft wieder hergestellt werden wird (Am 9, 13; Is 11, 6—8; Ez 47, 1—12). Nach Os 2, 16 und Is 52, 11 f wird die Wüstenzeit, in der Gott seinem Volk so nahe war, wieder glückliche Wirklichkeit werden. Anstelle des Alten Bundes wird der Neue, ungleich herrlichere Bund treten (Jer 31, 13—34). Das alte davididische Jerusalem ist Vorausbild iener Stadt, die einst die erlöste Stadt der Gerechtigkeit sein wird (Is 1, 21—26), und David ist Urbild des Königs der Heilszeit (Am 9, 11). Die messianische Weissagung ist darum oft ausgesprochen als Weissagung der Wiederkehr Davids (Is

---

[15] Vgl. K. Elliger, Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer (1953) 142—146; F. Nötscher, Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte (1956) 68.

[16] Vgl. H. Dembowski a. a. O. 74 f mit Anm. S. 51 f.

11, 1; Jer 30, 9; Ez 34, 23 f). Werden also in dieser Typologie Vergangenheit und Zukunft verbunden, so wird Weltliches und Geistliches aufeinander bezogen, wenn die Liebeslieder des Hohen Liedes verstanden werden als Darstellung der Liebe, die Gott mit Israel vereint. Denn nur vermöge dieses symbolischen Verständnisses konnte diese Liedersammlung im Kanon Platz finden.

Das Neue Testament nimmt diese alte heilsgeschichtliche Bezogenheit von Erwartung und Erfüllung auf und entwickelt sie vielgestaltig. Das Neue Testament hat dabei die Überzeugung, seinem Herrn zu folgen, der nach seinem Wort Jonas und mehr als Jonas ist (Mt 12, 38 f) und mehr als Salomo (Mt 12, 42). Er ist der wahre Knecht Gottes, dessen Leiden den vielen Segen schafft (Lk 22, 37), und er der bedrängte Gerechte der Psalmen (Mk 15, 34). Erhöht stiftet er Heil wie das erhöhte Zeichen des Moses (Joh 3, 14). Die Kirche weiß, daß ihr der Herr selber so Gesetz und Propheten aufschloß (Lk 24, 26—46). Aus diesem Verständnis der Zeiten stellt das Neue Testament dann seinen Christus als den neuen Moses vor[17]. Es ist sodann Johannes, der die tiefen Bezüge der Heilsgeschehnisse erkennt und sie als transparente „Zeichen" versteht, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zugleich enthalten. Das Manna ist nach Joh 6 Zeichen des neuen Brotes, das Christus gibt im Wunder der Vermehrung, im Sakrament des Mahles, im geistigen Brot des Wortes, im eschatologischen Mahl der Seligkeit und alles umfassend in seiner Person selbst. Erwartete die Prophetie die Wiederkehr der Urbilder in der Endzeit, so sagt nun Paulus (1 Kor 10, 11), daß alles Frühere vorbildlich geschah: aufgeschrieben für uns, auf die das Ende der Zeiten gekommen ist. Paulus selber stellt dann in dieser Weise einander gegenüber, um besonders wichtige Beispiele zu nennen, Adam und Christus (Röm 5, 12—21), das alttestamentliche und neutestamentliche Amt (2 Kor 3, 4—18), die alten und neuen Sakramente 1 Kor 10, 1—11. Der Hebräerbrief setzt diese Auslegung fort in der Zusammenschau des Alten und Neuen Bundes. Christus ist der wahre Abel (Hebr 12, 24), der wahre Melchisedek (Hebr 7, 1—17)[18].

Die Schrifterklärung der Kirchenväter übt diese Deutung weiter.

---

[17] s. J. Jeremias, in TWbNT IV, 871—878.

[18] Vgl. G. von Rad, Typologische Auslegung des Alten Testaments: EvT 12 (1952/53) 17—33; J. Schildenberger a. a. O. 394—406 und 440—470; ferner L. Goppelt, Typos (1939) passim.

Es kann jedoch kaum bestritten werden, daß das Neue Testament neben der Typologie auch die eigentliche Allegorese verwendet, indem es also unter zeitgeschichtlich bedingtem Einfluß steht; so etwa Mt 3, 3; dann Paulus 1 Kor 6, 7; 9, 9; 10, 4; Gal 4, 24; Eph 5, 32. Der Hebräerbrief wird in mancher Auslegung mittelbar mit der Exegese Philons verbunden sein. Allegorese wird geübt Hebr 7, 2 f.

Man kann vielleicht bei ihnen drei Weisen und Bereiche der typologischen Bedeutung unterscheiden: eine christologische, eine ekklesiologische und eine moralisch-mystische. In der christologischen Typologie wird das Alte Testament auf Christus als die erhellende Mitte des Heilshandelns Gottes bezogen. „Wir nehmen das Gesetz des Moses auf", sagt Origenes (In Jesu Nave, Hom. 9, 8 = GCS 7, 353) von dieser Methode, „aber indem Jesus es uns liest". Gottes Offenbarung im Alten Bund und Christi Worte und Taten werden aber nun immerzu aufs neue Wirklichkeit im Neuen Bund der Kirche. So erklärt Origenes (In Matth t. t. 16, 20 = GCS 10, 545) grundsätzlich: Was die Evangelien einfach als Handlung berichten, „vollzog Christus als Symbol seiner pneumatischen Taten. Er tat damals sichtbar, was er immerzu unsichtbar tut". Neben dem oder richtiger durch den Christus ist also die Kirche ein zentrales Symbol in der Auslegung des Alten Testamentes. Von einem Ende der Schrift bis zum andern gibt es darum kaum eine Frau, sei sie Sünderin oder Heilige, die nicht in irgendeiner Weise die Kirche versinnbildete[19]. In den alttestamentlichen und neutestamentlichen Frauen sind alle Geschlechter symbolisiert, die alle menschlichen Schicksale und alle Geschichte der Sünde und Gnade in das Reich Gottes einbringen. Alle Zeiten gehen in dieser Auslegung auf Gott als die Mitte der Geschichte zu. Es ist eine geistesmächtige Ordnung und Deutung der Geschichte. In eine neue Weite und Tiefe wird die Auslegung noch einmal geführt als moralisch-mystische Deutung. Der Gläubige erfährt in seiner inwendigen Geschichte, was die Kirche in ihrer Gesamtheit. Nach der Genesiserklärung der Origenes gibt es in jedem Menschen Synagoge und Kirche, Kain und Abel, Esau und Jakob, Hagar und Sara. Oder, die Ehen der Urväter stellen wie die Verbindung Christi mit der Kirche, so die mystische Vereinigung mit der Seele dar. Wie in visionärer Verzückung sieht Ambrosius (De Isaac 1, 2 = Migne, PL 14, 528) das schöne und wahre Bild der zum Brunnen niedersteigenden Rebekka: „Es ist Christus, der wahre Isaak, zu dem als zur Quelle Rebekka kommt. Sie steigt herab zur Quelle, sei sie dabei die Kirche oder die Seele, um hier ihren Krug zu füllen. Wer diese Quelle ist, das höre von dem, der spricht: Sie haben mich verlassen, mich, die Quelle des lebendigen Wassers."

5. Alte und neue Methoden. Wäre es also unrichtig, die biblische Typologie zusammen mit der antiken Allegorese abzulehnen, so bleiben uns doch noch genug Fragen. Es ist nicht zum wenigsten

---

[19] Die Einzelnachweise dieser Auslegung siehe bei J. Daniélou, Sacramentum Futuri (1950) 112—128 und 217—232; H. de Lubac, Catholicisme (1947) 152—156 und 161—167; H. Rahner, Mater Ecclesia (1944) passim.

die Frage, ob diese Methode nicht dazu dient, der schlichten und harten Geschichte auszuweichen oder sie zu verleugnen in einer schönen Verzauberung der Wirklichkeit. Die unermüdliche Arbeit der Geschichtswissenschaft hat auf allen Gebieten, auch in der Exegese, unabschätzbar wertvolle Erkenntnisse gewonnen, die wir nicht mehr missen können. Freilich haben wir ja nicht nur die Werte der historischen Arbeit, sondern auch die Gefahren und Illusionen des Historismus erfahren. Gerade die biblische Auslegung weiß, wie der Dienst des historischen Buchstabens das wahre geschichtliche Verstehen verwüsten und zerstören kann.

Aber bedenken wir nun zunächst, daß ein Meister symbolischer Deutung wie Origenes keineswegs die historisch-kritische Arbeit verachtete. Sein textgeschichtliches Riesenwerk der Hexapla beweist, daß er auch der philologisch-historischen Methode sich in großartiger Weise bediente. Und so gewissenhaft benützte er sie, daß er vor der Predigt alle Übersetzungen zur betreffenden Stelle prüfte. D. De Bruyne[20] aber schließt eine Untersuchung über die Bemühungen Augustins um einen zuverlässigen Text seiner Bibel mit der Feststellung: „Augustin est un grand modèle de critique textuel."

Es mag sein, daß die symbolische Auslegung, insbesondere die allegorische Auslegung im engeren Sinne manchesmal die Geschichte preisgegeben hat[21]. Aber die Absicht der patristischen Exegese war, die Bedeutung der Geschichte festzustellen. Darum sagt ein Gregor v. Nyssa (Contra Eunom. 2, 85 Jaeger), dem gewiß die Spekulation mehr anliegen mochte als die Historie, es gelte, „den Geist der Geschichte zu erfassen, ohne deren geschichtliche Wirklichkeit zu verletzen". Und wahrlich ein Mystiker, Maximus Confessor (Migne, PG 90, 304), stellt bei Auslegung des Buches Exodus fest: „Jene Geschichte geschah zu Moses Zeit wirklich. Aber die geistige Macht der Geschichte müssen wir erkennen,

---

[20] Saint Augustin reviseur de la Bible: Miscellanea Agostiniana 2 (1931) 521 bis 606; s. auch J. Schildenberger, Gegenwartsbedeutung exegetischer Grundsätze des hl. Augustinus: Augustinus Magister 2 (1954) 677—690.

[21] Für Origenes, bei dem es am ehesten fraglich sein könnte, ob er immer die Geschichte festhält, bestreitet jedoch ein so hervorragender Kenner seiner Auslegung wie H. de Lubac (Homélies sur la Genèse, 1944, 10 f), daß er je die Geschichte aufgeben wollte. Auch Augustinus will doch immer den Wortlaut festhalten, da er De doctr. christ. 1, 37, 41 erklärt: „Jedermann, der in den heiligen Schriften einen andern Sinn findet, als die Verfasser beabsichtigt haben, der befindet sich in einem Irrtum". Anders meinen jedoch z. B. J. C. Joosen-J. H. Waszink in RAC I, 289—292, daß die patristische Auslegung den Literalsinn bisweilen nicht gelten ließ. Aber es bleibt in jedem Fall, daß die biblische Auslegung geschieden ist von jener allegorischen Exegese der Philosophen, für die Sallust (De diis 4), der Freund des Kaisers Julian, hinsichtlich der auszulegenden Geschichte erklärt: „Diese Dinge sind ja nie vorgekommen! Sie sind von Ewigkeit her!"

die immerzu geschieht und im Geschehen immer zunimmt". Die alte Auslegung will nicht die Geschichte verleugnen, sondern im Gegenteil, ihre gestaltenden Kräfte entdecken und ihren Geist begreifen. Unser heutiger geschärfter geschichtlicher Sinn will aber doch auch vordringen zum Sinn der Geschichte, den die alte Auslegung zu finden sich bemühte. Unsere Exegese ist überzeugt, daß die Bücher des Alten und Neuen Testaments zum wenigsten einfach-historische Erzählungen sind, sondern daß der historische Stoff bereits durch und durch theologisch gedeutet und gestaltet ist. Dies gilt für den Pentateuch ebenso wie für die synoptischen Evangelien. Und wir glauben, daß die Exegese das theologische Interesse der Überlieferung wieder begreifen, erheben und als Wort für uns entbinden muß. Ist also die Absicht unserer Exegese mit der der Alten nicht in tiefem Sinne verwandt?

Die typologische Auslegung scheint des weiteren mit einem Problem zu ringen, das für uns nicht kleiner ist als es für die Väter war. Es ist das Problem der Wörtlichkeit und Buchstäblichkeit der Schrift. So wahr es ist, daß man das Wort wörtlich nehmen muß, so sind doch die Buchstaben und Wörter offenbar längst nicht die ganze Wahrheit der Schrift, sondern man kann bei Buchstaben bleibend die lebendige Wahrheit verfehlen. Wie viele Arbeit wurde für die Apologetik des Buchstabens vertan, ja wie oft hat hier der Eifer nur geschadet. Wie die Väter müssen wir uns vielmehr darum bemühen — das ist die einzige Lösung und Erlösung aus diesen Fragen — die Wörtlichkeit in ihrer Zeichenhaftigkeit und den lebendigen Sinn der Historie zu verstehen. Die Interpretation der Väter gemahnt uns an modernste Bemühungen der Auslegung, die sarkische Geschichte „pneumatisch" oder „dialektisch" oder „existential" zu interpretieren.

Noch ein anderes tiefes Wissen scheint in der symbolischen Auslegung sich zu offenbaren. Im Symbol ist das Gemeinte zugleich offenbart und verhüllt. Es ist Erkenntnis und Ahnung zugleich. Damit ist das Symbol das Zeichen des nicht unmittelbar Anschaulichen und die Sprache des nicht unmittelbar Sagbaren. Das Symbol ist darum dem religiösen Bereich unentbehrlich und das Verstehen des religiösen Glaubens ist immer ein symbolisches Verständnis der Dinge und der Geschichte. Die symbolische Auslegung bezeugt und verehrt das Geheimnis des Deus absconditus. Gemahnt sie uns zwar an die heutige Bemühung einer existentialen Interpretation der Schrift, so weist sie doch zugleich die Forderung, die Schrift zu entmythologisieren und ihre Botschaft begrifflich anzusprechen, in die Grenzen, die zu überschreiten nicht erlaubt ist.

Die symbolische Auslegung hat ihren tiefsten Grund endlich in

der Struktur von Welt und Geschichte überhaupt, oder wenigstens in einer möglichen Auffassung von Welt und Geschichte, die wohl nicht mehr zwingend bewiesen, die aber auch nicht widerlegt werden kann. Nach diesem Weltverständnis ist die Welt vom Geist geschaffen und erfüllt. Alle Dinge und alle Ereignisse tragen Spuren und Kennzeichen dieses schöpferischen Geistes. Darum haben sie geheimnisvollen Zeichencharakter. Indem aber alle durch den einen Geist geschaffen sind, haben alle gleiche geistige Struktur, stehen alle miteinander in Beziehung und stehen alle zeichenhaft füreinander, Ding für Ding, Mensch für Mensch, Geschichte für Geschichte. Ein Augustinus faßt darum Worte wie Taten zugleich als Zeichen auf. Jede Geschichte ist Prophetie (De gen. contra man. 2, 2, 3: Secundum historiam facta narrantur, secundum prophetiam futura praenuntiantur), ohne daß freilich alle Einzelheiten einer jeden Geschichte allegorisch-typologische Bedeutung hätten (De civ. Dei 16, 2)[22]. Und ebenso sagt der große Symboliker Bonaventura: Die Geschöpfe können als Dinge aufgefaßt werden oder als Zeichen (Creaturae considerari possunt ut res vel ut signa)[23]. Wir erkennen endlich als letzten Grund der Typologie ein platonisches Weltverständnis, in dem die Dinge Ideen, zuletzt göttliche Ideen, ausdrücken. Die christliche Philosophie bezeichnet es mit dem Begriff der analogia entis. Diese allgemeine Analogie wird in der theologischen Auslegung der Schrift, im typologischen Verständnis des Alten Testamentes aus dem Neuen, in der Perspektive aus der Schrift in die Geschichte der Kirche wie endlich im Selbstverständnis der anima christiana gewandelt in die analogia fidei. Hat die analogia entis ihren Grund in der Einheit der Schöpfung durch den einen Schöpfer, so die analogia fidei in der Einheit der Heilsgeschichte durch den einen Heilsschöpfer. Da die Heilsgeschichte also einheitlich ist, kehren in ihr die gleichen Werke Gottes und das gleiche Verhalten der Menschen immer wieder. Danach kann in der Heilsgeschichte das Frühere und Spätere, das Jetzige und Künftige miteinander verglichen und auseinander erklärt werden. Die Meditation stellt in immer neuer freudiger Erkenntnis die Übereinstimmung fest. Sie erfährt immer aufs neue jenes „in Wahrheit“ wie die Urgemeinde, da sie die Erfüllung von Ps 2, 1 in der Passionsgeschichte ihres Herrn erkannte (Apg 4, 27).

Die Geschichte der Auslegung der Schrift ist oft genug eine Geschichte der Umwege, Abwege und Irrwege der Deutung. Wir sind aber trotzdem überzeugt, daß ein echter Fortschritt in ihr geschieht.

---

[22] Vgl. G. Strauß, Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin. Maschinenschriftl. Diss. Göttingen 1952, 87—91.

[23] s. St. Gilson, Der heilige Bonaventura: Übersetzung (1929) 307 und 330.

Wir können darum nicht zurückgehen. Wir können und wollen die Auslegung der Väter nicht nachahmen oder gar restaurieren. Aber wir müssen uns bemühen, ihre Absicht, ihren Willen, ihren Geist zu verstehen. Die Zeiten, da der große Richard Simon von den allegorisch-typologischen Auslegungen der Väter sagen konnte, sie seien nichts weiter als „Spielereien des Geistes, geistreiche Ausschmückungen, mystische Tändeleien ohne Bedeutung und Reiz für urteilsfähige Leute"[24] sind wohl vorbei; sie sind noch nicht lange vorbei, aber sie sind vorbei. Und nun mag der Geist der Väter uns hilfreich werden, in eigener Arbeit das Erbe zu wahren und zu mehren. Von einem so zuständigen Zeugen wie J. W. Goethe berichtet Eckermann, daß er in mehreren Fällen sich weigerte anzugeben, was er bei seinen Worten im Sinn gehabt habe. In anderen Fällen ließ er sich völlig widersprechende Erklärungen nebeneinander gelten[25]. Worte und Sätze tragen die Fracht vieler Sinne. Und auch verschiedenste Auslegungen mögen darum doch je wenigstens etwas Gültiges wahrnehmen und aussagen, so daß keine Mühe ganz verloren ist.

(Abgeschlossen am 18. Februar 1957)

Die Messiaslehre in den Texten von Chirbet Qumran

Von Kurt Schubert, Wien

Im Sektenkanon 9, 11 stehen die Worte עד בוא נביא ומשיחי אהרון וישראל „bis zum Kommen des Propheten und der Messiasse aus Aharon und Israel", deren Sinn ursprünglich nicht gut verständlich war[1]. Heute liegen aber bereits weitere veröffentlichte Texte aus Höhle 1 und Höhle 4 vor, die uns diesen sonderbaren Satz besser verstehen und richtig deuten lassen. Es handelt sich dabei um die von *D. Barthélemy O. P. — J. T. Milik,* Qumran Cave I, Oxford 1955, 108—130 als Nr. 28a und 28b unter dem Sigel 1QSa und 1QSb veröffentlichten Fragmente, die ich mit dem neutralen Ausdruck „Regelbuch" bezeichnen möchte, und um eine Reihe von Fragmenten aus Höhle 4, die *J. M. Allegro* unter dem Titel „Further Messianic References in Qumran Literature", JBL 75 (1956), 174—187 herausgegeben hat[2].

---

[24] s. H. de Lubac, Histoire et Esprit (1950) 425 f.
[25] s. H. Meyer, Symbolgebilde der Sprache: Studium generale 6 (1953) 197.

[1] In meiner ersten Behandlung dieser Stelle ZKT 74 (1952), 53 nahm ich daher auch an, daß die Pluralendung nichts anderes als ein Schreibfehler sei.
[2] Schon die Texte 1QSa und 1QSb bewogen mich, meine Ansicht bezüglich eines etwaigen Schreibfehlers in Sekt Kan 9, 11 zu korrigieren: Kurt Schubert, Zwei Messiasse aus dem Regelbuch von Chirbet Qumran, Judaica 11 (1955), 216

Eine Sammlung messianischer Testimonia aus Höhle 4 (4Q Testimonia) wirkt wie ein Kommentar zu Sekt Kan 9, 11[3]. Alle drei messianischen Funktionäre werden hier hintereinander, charakterisiert durch verschiedene Stellen aus dem AT, angeführt. Die ersten beiden Stellen handeln vom Propheten. Zuerst wird von Mose Dt 5, 28 f gesprochen und dann wird die Verkündigung an Mose Dt 18, 18 f gebracht, daß einst ein neuer Prophet wie er aufstehen werde. Als drittes Testimonium folgt der Bileamspruch Nm 24, 15—17. Der „Stern" repräsentiert nach der Auffassung der Qumran-Texte den Priestermessias und das Wort „Szepter, Zuchtrute" bedeutet den Davidmessias[4]. Auf den Propheten folgen also die beiden Messiasse. Im Anschluß an den Bileamspruch bringen die Testimonia Dt 33, 8—11, den Mosesegen über Levi, also eine Weissagung, die speziell die (messianische) Stellung des Priesterstammes zum Gegenstand hat. Der weitere Zusammenhang ist für unsere Zwecke unwichtig. Jedenfalls aber haben die Testimonia, wie aus der Aufeinanderfolge der Textzitate zu ersehen ist, einen Propheten und zwei Messiasse, einen aus Aharon und einen aus Israel, zum Gegenstand, und man wird *Kuhn* zustimmen müssen, der festgestellt hat: „Wir haben also in Sekt 9, 11 die Erwartung dreier verschiedener Heilsgestalten, die in der Endzeit nebeneinander stehen werden"[5].

Aus Gründen der Zweckmäßigkeit will ich diese zusammenfassende Darstellung der Messiaslehre der Qumrantexte folgendermaßen gliedern: a) Der Prophet, b) Der Messias aus Aharon, c) Der Messias aus Israel, d) Das Verhältnis der beiden Messiasse zueinander, e) Der Lehrer der Gerechtigkeit und der priesterliche Messias, f) Das atl Substrat. Auch die wichtigsten entsprechenden ntl und rabbinischen Vorstellungen sollen in den jeweiligen Abschnitten kurz mit berücksichtigt werden.

a) Der Prophet

Außer an der genannten Stelle des Sektenkanons ist in der palästinensisch-jüdischen Literatur der letzten beiden Jahrhunderte vor Christus noch mehrfach von einem Propheten des eschatologischen Zeitalters die Rede. Die atl Voraussetzung dieser Erwartung ist die

---

bis 235. Ich freue mich, feststellen zu können, daß zur selben Zeit K. G. Kuhn, Die beiden Messias Aarons und Israels, NTS 1 (1955), 168—179, auf Grund einer sehr ähnlichen Beweisführung zum selben Resultat gekommen ist wie ich. Vgl. auch L. H. Silbermann, The two „Messiahs" of the Manual of Discipline, VT 5 (1955), 77—82; E. L. Ehrlich, Ein Beitrag zur Messiaslehre der Qumransekte, ZAW 68 (1956), 234—243.

[3] J. M. Allegro JBL 75 (1956), 182—187.

[4] Weiter unten wird auf Nm 24, 17 noch näher einzugehen sein.

[5] K. G. Kuhn NTS 1 (1955), 178.

zitierte Verkündigung eines neuen Mose, Dt 18, 18, und die Weissagung über die Wiederkunft des Elias, Mal 3, 23. Die Aufgabe des neuen Propheten wird nach Mal 3, 24 die Versöhnung der Menschen sein, er muß „das Herz der Väter den Söhnen und das Herz der Söhne den Vätern zuwenden". Er muß also die menschliche Disposition für das messianische Zeitalter schaffen, er muß die Sünder zur Umkehr bewegen. Der neue Prophet muß aber auch noch eine Reihe halachischer Probleme lösen, die für eine rein diesseitig menschliche Autorität zu schwierig sind. Seine Verbindung mit der messianischen Ära selbst machte ihn außerdem im Bewußtsein des Volkes zum Verkünder dieser Ära, zur Vorhut der Endzeit.

Als Judas Makkabäus 164 v. Chr. Jerusalem wieder eingenommen hatte und daranging, den Tempel zu entsühnen, wußten er und seine Leute nicht, was mit den Steinen des entweihten Brandopferaltars geschehen solle. Die endgültige Entscheidung darüber sollte erst der messianische Prophet sprechen; 1 Makk 4, 46: „Die Steine aber legten sie auf dem Tempelberg auf einem geeigneten Platz nieder, bis ein Prophet erstünde, der ihnen über sie Bescheid geben könne." Auch als im September 141 v. Chr. dem Hasmonäer Simon und seinen Nachkommen vom Volk die höchste geistliche und weltliche Macht zugesprochen wurde, wurde dieser Beschluß bis auf Widerruf durch den messianischen Propheten gefaßt. 1 Makk 14, 41 heißt es: „Und nun haben die Juden und die Priester ihre Zustimmung gegeben, daß Simon ihr Hegemon und Hohepriester für immer sein solle, bis daß ein zuverlässiger Prophet erstehe"[6]. Auch der Lehrer der Gerechtigkeit hatte gemäß der Darstellung des Damaskusdokumentes die Aufgabe, in der Endzeit halachische Fragen zu lösen, er dürfte daher auch von seinen Anhängern als der erwartete letzte Prophet aufgefaßt worden sein. Dam Dok 6, 7—11 heißt es: „Der Gesetzgeber ist der Toralehrer[7], wie Isaias gesagt hat: Der hervorbringt das Werk-

---

[6] Dieser Volksbeschluß wurde von den Vorgängern der Qumran-Gemeinde höchstwahrscheinlich nicht gutgeheißen, vgl. H. J. Schoeps, Die Opposition gegen die Hasmonäer TLZ 81 (1956), 663—670. Wenn auch die für die messianische Zeit selbst erwartete Zweiteilung der Gewalten durch diesen Beschluß nicht aufgehoben wurde, so bedeutete er aber dennoch eine radikale Absage an die messianischen Naherwartungen der Chassidim rišonim, der „frühen Frommen", die selbst schon in der Endzeit zu leben vermeinten und somit einen für die Weltzeit gefaßten Beschluß zumindest überflüssig finden mußten.

[7] Das Wort מְחֹקֵק „Stab" übersetze ich in dem hier gemeinten Sinn als „Gesetzgeber". Im Kommentar zum Patriarchensegen Gn 49, 10 aus Höhle 4 heißt es: „Nicht wird weichen der Machthaber aus dem Stamme Juda, wenn Israel die Herrschaft ausüben wird; nicht wird ausgerottet werden das Königtum aus dem Geschlechte David, denn der מחקק ist der „Bund des Reiches", J. M. Allegro JBL 75 (1956), 174. Es besteht also ein Zusammenhang zwischen dem

zeug für sein Tun (Is 54, 16). Die Edlen des Volkes sind diejenigen, die da kommen, den Brunnen mittels der Gesetzgebung zu graben, die der Gesetzgeber gegeben hat, um ihr gemäß während der gesamten Endzeit des Frevels zu wandeln. Außerdem aber werden sie nichts begreifen, bis daß der Lehrer der Gerechtigkeit[8] am Ende der Tage auf(er)stehen wird.“ Für den Verfasser des Habakkukkommentars war der Lehrer der Gerechtigkeit der letzte Prophet, der selbst jene Geheimnisse kennt, die den Propheten in ihren eigenen Worten noch verborgen geblieben waren. Hab Kom 7, 4f heißt es über ihn: „Die Deutung geht auf den Lehrer der Gerechtigkeit, dem Gott alle Geheimnisse der Worte seiner Diener, der Propheten, mitgeteilt hat.“ Aus dem gesamten Zusammenhang der Kol 7 geht unzweideutig hervor, daß die Geheimnisse, die dem Lehrer mitgeteilt wurden, nähere Angaben über die Endzeit beinhalteten. Der Lehrer der Gerechtigkeit ist also auch als letzter Prophet der Verkünder des nahenden Weltenendes. Dam Dok 1, 11 f heißt es diesbezüglich: „Und es ließ ihnen (Gott) den Lehrer der Gerechtigkeit erstehen, um sie auf

---

Dam Dok 6, 7 genannten מחקק, der der Toralehrer ist, und dem 4Q Patriarchensegen genannten מחקק, der der Bund des Reiches ist. Für eine einwandfreie nähere Bestimmung des Begriffes מחקק reichen die bisher veröffentlichten Texte noch nicht aus. Noch schwerer fällt das Verständnis der Funktion des mit dem מחקק gleichgesetzten Toralehrers, der Dam Dok 6, 5—7 und 7, 18 f in Zusammenhang mit der — historischen oder nur symbolischen (?) — Auswanderung nach Damaskus steht. Nach Dam Dok 6, 9 f gibt der מחקק Gesetze für die „gesamte Endzeit des Frevels“, die bis zur Ankunft (oder Wiederkunft) des Lehrers der Gerechtigkeit in der messianischen Zeit dauern wird, und Dam Dok 7, 18—20 ist der Toralehrer wohl mit dem Priestermessias aus Aharon gleichzusetzen, der gemeinsam mit dem davidischen Messias aus Israel erwartet wurde. Ganz genau dieselbe Funktion eines gemeinsam mit dem messianischen „Sproß“ Davids auftretenden Priestermessias hat der Toralehrer in 4Q Florilegium, J. M. Allegro JBL 75 (1956), 176 f.

[8] Statt dem geläufigen Ausdruck מורה הצדק steht hier in Anschluß an Hos 10, 12 יורה הצדק. Es dürfte sich hier um die Erwartung einer Auferstehung des Lehrers der Gerechtigkeit gemeinsam mit der Ankunft der Messiasse aus Aharon und Israel handeln. Vgl. dazu Dam Dok 14, 18 f; 20, 1. Dann wird der Lehrer also die letzten halachischen Fragen lösen, zu denen sich der „Gesetzgeber“ noch nicht geäußert hat. Vgl. auch Chaim Rabin, The Zadokite Documents, Oxford 1954, 23. Die in letzterer Zeit gemachten Versuche, mehrere „Lehrer der Gerechtigkeit“ anzunehmen, die zu verschiedenen Zeiten der Gemeinde vorgestanden haben sollen, gehen der eigentlichen Schwierigkeit aus dem Weg, L. E. Toombs, JSS 1 (1956), 370, 374; Hugh J. Schonfield, Secrets of the Dead Sea Scrolls, London 1956, 34, 44, 61. Die Ursache dieser Fehlerquelle liegt im wörtlichen Verständnis der nach Ez 4, 5 symbolischen Zahl von 390 Jahren, der sich der Verfasser des Dam Dok 1, 5 f. bediente, um die Entstehungszeit seiner Gemeinschaft anzugeben: „Und in der Endzeit des Zornes, 390 Jahre nachdem Er sie in die Hand Nebukadnezars, des Königs von Babel, gegeben hatte, suchte Er sie heim.“ Da der Verfasser sonst sogar die Personen der Handlung nur durch Pseudonyme einführte, dürfte er sich auch hier dieser für die „Sünde des Hauses Israel“ symbolischen Zahl bedient haben. A. Dupont-Sommer, Les Esseniens, Evidences 8 (1956), Nr. 59, 24 Anm. 11 stellte mit Recht bezüglich der Zahl 390 fest: „C'est un chiffre conventionel, auquel il serait tout à fait vain d'attacher une valeur exacte en vue de déterminer la date réelle du début de la secte.“

dem Wege seines Herzens zu führen, und er tat den letzten Geschlechtern kund, was Er im allerletzten Geschlecht an der Gemeinde der Abtrünnigen tun werde.“ Auch im T Benj 9, 2 ist der letzte Prophet der Verkünder des endzeitlichen Heils: „Bis daß der Höchste sein Heil unter der Aufsicht des einzigen Propheten[9] schicken wird“[10]. Der letzte Prophet sollte also das nahende Ende verkünden und die mit der eschatologischen Zeit in Zusammenhang stehenden halachischen Probleme lösen. Wahrscheinlich wurde er auch aus diesem Grunde in den Qumran-Texten „Lehrer der Gerechtigkeit“ genannt. Nachdem er einmal das Ende schon verkündet hatte, dieses sich aber in die Länge zog, erwartete man von ihm, daß er zum Ende des Endes wiederkommen werde, so wie er auch zum Anfang des Endes gekommen war[11].

Auch aus dem NT ist die Diskussion um den endzeitlichen Propheten bekannt. Vielfach wurde er mit Elias gleichgesetzt. Sowohl Johannes der Täufer wurde für Elias gehalten[12] als auch meinte man, daß Jesus Elias oder der wiedergekehrte Täufer sei[13]. Unabhängig davon wurden Johannes und Jesus einfach „Prophet“ genannt[14]. Auch die Vorstellungswelt des NT kennt also, wie übrigens auch die frührabbinische Literatur[15], die Erwartung eines oder mehrerer Propheten des messianischen Zeitalters.

b) Der Messias aus Aharon

Die atl Grundlage für die Zweimessias-Lehre bot den Leuten von Qumran der Bileamspruch Nm 24, 17b: „Es wird aufgehen ein Stern aus Jakob und aufstehen eine Zuchtrute aus Israel.“ Den „Stern“ setzten sie mit dem Priestermessias gleich und die „Zuchtrute“ mit dem davidischen Laienmessias. In den Qumrantexten und

---

9 Vgl. zur Auffassung des μονογενοῦς προφήτου den Terminus מורה היחיד in Dam Dok 20, 1; Chaim Rabin, The Zadokite Documents, Oxford 1954, 37.

10 Vgl. K. G. Kuhn, NTS 1 (1955), 178. E. Stauffer TLZ 81 (1956), 142, Anm. 41 hält diesen Propheten für den eschatologischen Hohepriester. Stauffer bringt auch noch eine interessante Parallele zur Erwartung eines letzten Propheten Ass. Mos. 10, 2.

11 Vgl. zu Dam Dok 6, 11 4 Ezra 6, 26: „Da erscheinen die Männer, die einst emporgerafft wurden, die den Tod nicht geschmeckt haben seit ihrer Geburt.“

12 Mt 11, 14; 17, 12. Bei der Verklärung Jesu erschienen Mose und Elias, Mt 17, 3, also die nach Dt 18, 18 und Mal 3, 24 erwarteten eschatologischen Propheten.

13 Mt 16, 14; Mk 6, 14f; 8, 28; Lk 9, 19.

14 Johannes, Mk 11, 32; Lk 1, 76; Jesus, Mt 16, 14; Mk 8, 28; Lk 9, 19. Auf Grund seiner Wundertaten bezeichnete das Volk Jesus als „großen Propheten“, Lk 7, 16. Jesus selbst wies die Bezeichnung Prophet im Zusammenhang mit seinen Wunderheilungen nicht zurück, Lk 13, 32f.

15 Weiter unten werde ich auf die Eliasfrage in der frührabbinischen Literatur noch näher eingehen. Vgl. G. Molin, Elijahu, Judaica 8 (1952), 65—94.

den mit ihnen verwandten Testamenten der 12 Patriarchen wird der Bileamspruch mehrmals in diesem Sinne zitiert, auch werden die beiden Symbole „Stern“ und „Zuchtrute“ einzeln im angegebenen Sinn verwendet. Hier soll zunächst die Bedeutung des Begriffes Stern näher untersucht werden.

Im Dam Dok 7, 18—20 heißt es: „Und der Stern ist der Toralehrer, der nach Damaskus gekommen ist (oder: kommen wird), so wie geschrieben steht: Es geht auf ein Stern aus Jakob und es steht auf eine Zuchtrute aus Israel. Die Zuchtrute ist der Fürst der ganzen Gemeinde[16] und wenn er aufstehen wird, wird er alle Söhne Seths zerschmettern.“ Aus 4Q Florilegium dürfte ziemlich eindeutig hervorgehen, daß der hier genannte „Toralehrer“ mit dem Priestermessias aus Aharon gleichzusetzen ist. Zur verkürzten Wiedergabe von 2 Sam 7, 11—14 folgt als Erklärung: „Dies ist der ‚Sproß‘ Davids, der mit dem Toralehrer aufsteht, der [aufsprossen wird] in Zion am Ende der Tage“[17]. Der Toralehrer, also der „Stern“, wird demnach gemeinsam mit dem David-Messias am Ende der Tage auftreten. Aus dem Zusammenhang von 4Q Florilegium geht hervor, daß der Terminus „Ende der Tage“ hier die messianische Zeit ohne Einschluß der ihr vorangehenden Wehen der Endzeit bedeutet[18]. Ebenso wird in 4Q Testimonia Nm 24, 15—17 im Sinne eines Hinweises auf die Zwei-Messiaslehre zitiert[19]; also bedeutet auch hier der Terminus „Stern“ den Priestermessias. Auch in der Kriegsrolle 11,6 wird Nm 24, 17—19 als Beleg für die endzeitliche Heilszuversicht der Gemeinde zitiert, doch ist es nicht ganz sicher, ob die 11, 7 genannten Messiasse („Gesalbte“) den Messiassen aus Aharon und Israel gleichzusetzen sind, oder ob darunter einfach die Propheten zu verstehen sind, die ja auch für ihr Amt gesalbt wurden[20]. Der Wortlaut der Stelle läßt beide Deutungen zu, doch die Verbindung der hier genannten „Gesalbten“ mit Nm 24, 17 und ihre konkrete endzeitliche Verkündigung legt zum mindesten die Vermutung nahe, auch hier an die sonst genannten beiden Messiasse zu denken. 11, 7 f heißt es: „Und durch

---

[16] Der „Fürst der ganzen Gemeinde“ ist im Anschluß an Ez 37, 25 der davidische Messias. Näheres über ihn weiter unten.

[17] J. M. Allegro JBL 75 (1956), 176 f.

[18] Allegro a. a. O. hat wohl recht, wenn er behauptet: „We must identify these two messianic figures mentioned here (in 4Q Florilegium) with the Messiahs of Aaron and Israel referred to elsewhere in Qumran literature“. Allegro wies auch darauf hin, daß die eine messianische Gestalt, der „Toralehrer“, im Dam Dok schon vor der eigentlichen messianischen Zeit „as a leading figure in the founding of the Sect“ aufscheint. Vgl. Anm. 7.

[19] J. M. Allegro, JBL 75 (1956), 183 f.

[20] 3 Kg 19, 16. Trotzdem werden aber im AT die Propheten nicht wie die Könige und Priester משיח genannt.

die Hand Deiner Gesalbten (משיחיכה), die Seher von Bezeugungen, teiltest Du uns die Endzeiten der Kriege Deiner Hände mit, um Dich majestätisch zu erweisen an unseren Feinden (und) um fallen zu machen die Scharen Belials, die sieben nichtigen Völker, durch die Armen Deiner Erlösung." Auch T Juda 24, 1 wird unter Zitation von Nm 24, 17 auf die Zwei-Messiaslehre angespielt: „Daraufhin wird aufgehen ein Stern aus Jakob am Himmel und aufstehen wird ein Mann aus meinem Stamme wie die Sonne der Gerechtigkeit"[21]. So wie T Juda 24, 1 bedeutet auch T Levi 18, 3 der Begriff „Stern" den priesterlichen Messias aus Aharon, ohne daß hier der gesamte Bileamspruch Nm 24, 17 zitiert wird. Hier ist von einem neuen Priester die Rede, welchem alle Worte des Herrn enthüllt werden und der auf der Erde ein Gericht der Wahrheit halten wird. „Sein Stern wird am Himmel aufgehen, ausstrahlend Licht und Erkenntnis wie die Sonne am Tag"[22].

Von einem hohepriesterlichen Messias, ἀρχιερεὺς χριστός, ist auch T Ruben 6, 8 die Rede: „Deshalb befehle ich euch, auf Levi zu hören; denn er wird das Gesetz des Herrn erkennen und wird anweisen zum Gericht und zu Opfern für ganz Israel bis zur Vollendung der Zeiten des hohepriesterlichen Messias"[23]. Sehr deutlich wird der hohepriesterliche Messias im Regelbuch (1 Q Sa) 2, 11—22 beschrieben. Sektenkanon 6, 4—6 berichtet von einem anscheinend rituellen Mahl der Gemeinde[24], dem ein Priester vorsteht, der vor der Mahlzeit

[21] Der Mann aus dem Stamme (שבט) Juda ist der David-Messias, von dem im besonderen T Juda 24 handelt. Vgl. Kurt Schubert, Testamentum Juda 24 im Lichte der Texte von Chirbet Qumran, WZKM 53 (1957), (derzeit noch in Druck).

[22] Auch R. Akiba wandte Nm 24, 17 auf Bar Kochba an, um ihn als Messias zu akklamieren, j. Ta'anit IV, 2, 67 d.

[23] Auf diese Stelle wies schon J. T. Milik, Qumran Cave I, Oxford 1955, 122, hin.

[24] Diese Stelle dürfte im Zusammenhang mit Sekt Kan 6, 20 f zu verstehen sein, nach der es einem Novizen selbst noch im letzten Noviziatsjahr verboten ist, das „Getränk der Zahlreichen", d. h. der Vollmitglieder, zu berühren. Von dieser Mahlzeit berichtet auch Josephus Flavius, Bellum II, 8, 5 in seiner Darstellung der Lebensweise der Essener. Gegen die aus den Texten nicht gerechtfertigte Annahme, daß es sich bei den Gemeindemahlzeiten der Qumranessener um sakrale Mahlzeiten im Sinne der christlichen Eucharistie gehandelt hätte, nahmen neuerdings F. Nötscher TRev 53 (1957), 53 und sehr ausführlich J. van der Ploeg, The Meals of the Essenes, JSS 2 (1957), 163—175 Stellung. In dieser Akzentsetzung ist dieser Kritik wohl zuzustimmen, da aus den Texten wirklich nicht zu entnehmen ist, daß das „eating itself" als „holy act" angesehen wurde (S. 175). Wenn man aber unter „sakralem Mahl" eine solche Mahlzeit versteht, die nach einem streng geregelten Zeremoniell vor sich geht, bei der priesterliche Reinheitsvorschriften beachtet werden mußten und die arkanen Charakter hatte, so wird man wohl mit Recht auch das Essenermahl als in diesem Sinne sakral bezeichnen können. Um aber Mißverständnisse zu vermeiden, zog ich jetzt die Bezeichnung

Brot und Most segnet. Die zitierte Stelle des Regelbuches beschreibt dieses Mahl in der messianischen Endzeit. Zuerst sammelt sich die Gemeinde in folgender Reihenfolge zum Mahle: (Messianischer) Hohepriester als das Haupt der ganzen Gemeinde Israels, die übrigen Priester, der Messias aus Israel, die Häupter der Tausendschaften Israels (d. h. die Offiziere), die Häupter der Väter der Gemeinde mit den Weisen der Gemeinde. Dann beim Mahle selbst segnet der Priester(messias) als erster Brot und Most, dann der Messias aus Israel und schließlich die ganze Gemeinde, jeder entsprechend seiner Würde. Der Priestermessias ist also dem Laienmessias in rituellen Dingen übergeordnet, daher symbolisiert auch der erste Teil von Nm 24, 17 b, der „Stern", den priesterlichen Messias, während der zweite Teil, die „Zuchtrute", auf den davidischen Messias aus Israel hinweist.

c) Der Messias aus Israel

Das Wort שבט in Nm 24, 17 symbolisiert also den davidischen Laienmessias. Die atl Grundlage dafür bietet Gn 49, 10: „Nicht wird weichen שבט von Juda." Auch Is 11, 4 wird der Begriff שבט in Zusammenhang mit dem David-Messias gebraucht: „Er schlägt die Erde mit dem שבט seines Mundes." Die Bedeutung von שבט ist in den Qumrantexten eine zweifache. Es ist der Herrscherstab damit gemeint, sowohl im Sinne von Szepter als insignum der Macht als auch im Sinne von Zuchtrute, durch die die Feinde vernichtet werden. Außerdem wird in 4Q Patriarchensegen der Begriff שבט in „Machthaber" und „Stamm", wobei darunter der Stamm Juda als das Substrat für das davidische Königshaus gemeint ist, aufgelöst. Es heißt hier: „Nicht wird weichen ein Machthaber (שליט) aus dem Stamme (שבט) Juda, wenn Israel die Herrschaft ausüben wird; nicht wird das Königtum aus dem Haus David ausgerottet werden, denn der Stab ist der Bund des Reiches; die Tausendschaften Israels sind die Füße, bis zum Kommen des Messias der Gerechtigkeit, des ‚Sprosses' Davids, denn ihm und seinem Samen wurde der Bund des Reiches Seines Volkes für alle Zeiten gegeben"[25]. Auch in den Lobpreisungen im Anhang zur Regelrolle (1QSb) 5, 24, 27 wird der (davidisch-messianische) „Fürst der Gemeinde" שבט genannt. 5, 24 beinhaltet einen

---

„rituelles Mahl" vor, obwohl ich früher von einem „Mahl mit sakralem Charakter" gesprochen habe, z. B. Religion des nachbiblischen Judentums, Wien-Freiburg 1955, 75. Zur gesamten Problematik vgl. John M. Oesterreicher, The Community of Qumran, The Bridge 2 (1956), 91—134, besonders 126.

[25] J. M. Allegro, JBL 75 (1956), 174 f. J. Jadin liest statt רגלים „Füße" דגלים „Standarte", IEJ 7 (1957), 67.

deutlichen Anklang an Is 11, 4b: „Und du wirst die Völker schlagen mit der Stärke deines Mundes, mit deiner Zuchtrute wirst du die Frevler töten.“ 5, 27 wird der Fürst der Gemeinde selbst שבט genannt: „Du wirst niedertreten die Völker wie Straßenschmutz, denn Gott hat dich als Zuchtrute für die Herrscher aufgerichtet.“ Auch Dam Dok 7, 20 wird der שבט von Nm 24, 17 mit dem „Fürsten der ganzen Gemeinde“ in Zusammenhang gebracht.

Ein weiterer Begriff, der in den Qumrantexten den davidischen Messias bedeutet, ist der Terminus צמח „Sproß“, der schon im AT auf den neuen David-König hinweist, Jer 23, 5; 33, 15; Zach 3, 8; 6, 12. In der eben behandelten Stelle 4Q Patriarchensegen war vom „Messias der Gerechtigkeit, Sproß Davids“ die Rede. Auch 4Q Florilegium wird der davidische Sproß genannt: „Es teilte dir der Herr mit, daß er dir ein Haus erbauen werde: Ich will aufrichten deinen Samen nach dir und fest machen den Thron seines Reiches bis in Ewigkeit. Ich werde ihm zum Vater sein und er wird mir zum Sohne sein[26]. Dies ist der ‚Sproß‘ Davids, der mit dem Toralehrer aufsteht, der [aufsprossen wird] in Zion am Ende der Tage, so wie geschrieben steht: Ich will aufrichten die zusammenstürzende Hütte Davids (Am 9, 11)[27]. Dies ist die zusammenstürzende Hütte Davids und daraufhin wird er aufstehen, um Israel zu erlösen“[28]. Auch T Juda 24, 4 wird der (davidische) Messias aus dem Stamme Juda βλαστὸς Θεοῦ ὑψίστου genannt. Die Bezeichnung „Sproß“ für den neuen David-Messias war also in den Kreisen der Qumran-Gemeinde allgemein verbreitet.

Allegro wies bei seiner kurzen Behandlung von 4Q Florilegium mit Recht darauf hin, daß durch die Zitation von 2 Sm 7, 14 auf eine Vorstellung der Gottessohnschaft des davidischen Messias hingewiesen wird.[28]. Auch für den Verfasser von 4 Ezra schloß die Tatsache, daß der Messias aus dem Samen Davids sein werde, nicht aus, daß er auch der Sohn Gottes sei. 4 Ezra 12, 31 f heißt es: „Der Löwe aber ... das ist der Christus, den der Höchste bewahrt für das Ende der Tage, der aus dem Samen Davids erstehen wird.“ 4 Ezra 7, 28: „Denn mein (i. e. Gottes) Sohn, der Christus, wird sich offenbaren samt allen bei ihm, und wird den Übergebliebenen Freude geben, 400 Jahre lang.“ Für einen Teil des Judentums im Zeitalter Jesu war es also durchaus möglich, daß der Davidmessias Sohn Gottes und dennoch auch Sohn Davids sei. Wahrscheinlich gehört auch Jesu Kontroverse mit den

---

[26] Bis hierher verkürzte Wiedergabe von 2 Sm 7, 11—14.
[27] Am 9, 11 wird auch Dam Dok 7, 16 zitiert.
[28] J. M. Allegro, JBL 75 (1956), 176 f.

pharisäischen Schriftgelehrten über die messianische Deutung von Ps 110, 1 in einen ähnlichen Zusammenhang. Für den Verfasser von 4Q Florilegium und 4 Ezra wäre jedenfalls die Frage Jesu leicht zu beantworten: „David selbst also nennt ihn seinen Herrn. Wie ist er dann sein Sohn?“ [29]

Außer שבט und צמח bedeutet auch נשיא „Fürst“ im Anschluß an Ez 34, 24 und 37, 25 den davidischen Messias. 1QSb 5, 20—26 wird der „Fürst der Gemeinde“ mit davidisch-messianischen Attributen aus Is 11, 2—5 und Mich 4, 13 eingeführt. Seine Aufgabe ist es, das Gottesreich zu errichten, „aufzurichten das Reich Seines Volkes“. Nach dem oben zitierten 4Q Patriarchensegen wird „der Bund des Reiches Seines Volkes für alle Zeiten“ dem Messias der Gerechtigkeit, „Sproß“ Davids, anvertraut. Eine ähnliche Funktion hat der „Fürst der ganzen Gemeinde“ in Dam Dok 7, 20, wo es unter Hinweis auf Nm 24, 17 b, c heißt: „Die Zuchtrute ist der Fürst der ganzen Gemeinde, und wenn er aufstehen wird, zerschmettert er alle Söhne Seths.“ Der נשיא-Begriff bedeutet also die politische und militärische Seite des Davidmessias. Er steht der Gemeinde im Kriege vor. So heißt es Kriegsrolle 5, 1: „Auf den Schild des ‚Fürsten der ganzen Gemeinde‘ schreibt man seinen Namen und den Namen Israels, Levis und Aharons und die Namen der 12 Stämme Israels nach ihrer Generationsabfolge und die Namen der zwölf Stammeskommandanten.“ Der davidisch-messianische Fürst ist also der Heerführer der Gemeinde, da die Priester, die sonst immer der Gemeinde vorstehen, an den Kämpfen nicht teilnehmen dürfen, um sich nicht durch das Blut der Gefallenen zu verunreinigen [30]. Dieselbe militärische Funktion hat der Messias Israels auch im Regelbuch (1QSa) 2, 11—21, wonach er nach dem Priestermessias und den anderen Priestern an der Spitze der Offiziere der Gemeinde den Versammlungssaal betritt [31].

---

[29] Mt. 22, 41—45; Mk 12, 35—37; Lk 20, 41—44.

[30] Kriegsrolle 9, 7—9; E. L. Ehrlich, ZAW 68 (1956), 240, Anm. 17 erwähnt zwar auch diese Stelle, macht jedoch auch S. 236 auf T. Simeon 5, 5 aufmerksam, wo es heißt: „Denn er (i. e. Levi) wird den Krieg des Herrn führen.“ Wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, muß diese Stelle keineswegs auf den Krieg in der Endzeit hinweisen. Sollte aber dennoch dies der Sinn der Stelle sein, so könnte sie sich auf den Priester oder Hauptpriester beziehen, der den Söhnen des Lichtes zum endzeitlichen Kampf Mut zuspricht, vgl. Kriegsrolle 10, 2; 13, 1; 15, 4; 16, 13; 19, 11.

[31] J. T. Milik hat wohl recht, wenn er den Messias aus Israel als “bras séculier chargé de mener la guerre eschatologique” bezeichnet, Qumran Cave I, Oxford 1955, 129. Milik wies a. a. O. auch noch darauf hin, daß auch Bar Kochba auf Münzen und auf im Gebiet des Wadi Murabaat gefundenen Dokumenten den Titel eines נשיא ישראל geführt hat. Neben ihm scheint dann auf Münzen noch der Name eines אלעזר הכהן auf. Vgl. J. T. Milik, RB 60 (1953), 290 f.; Hans Bardtke TLZ 79 (1954), 295—300. Vgl. auch A. Dupont-Sommer, Les Esseniens,

Möglicherweise ist auch der Ausdruck ἀρχηγός, der Apg 5, 31 von Petrus auf Jesus angewandt wurde, die griechische Wiedergabe des auf den David-Messias hinweisenden Begriffes נשיא Als Petrus und die Apostel wegen ihrer ihnen vom Hohen Rat verbotenen Predigt neuerlich zur Rechenschaft gezogen wurden, antwortete Petrus: „Gott hat Jesus in seiner Macht zum Fürsten (ἀρχηγός) und Erlöser (σωτήρ) erhöht." Auch 4Q Florilegium ist die Erlösung eine Folge der Wirksamkeit des messianischen „Sprosses" Davids[32]. Die im NT und später dann auch in der rabbinischen Literatur belegte Erwartung eines messianischen „Sohnes Davids" war also auch in der zwischentestamentlichen Qumrangemeinde sehr verbreitet.

Der davidische Messias Israels aus dem Stamme Juda ist möglicherweise auch T Ruben 6, 10—12 gemeint, wo es heißt: „Nähert euch dem Levi in Demut eures Herzens, damit ihr einen Segensspruch aus seinem Munde bekommt. Denn er wird Israel und Juda segnen, denn in ihm (i. e. Juda) hat der Herr erwählt, über das ganze Volk zu herrschen (βασιλεύειν). Verehrt auch seinen (i. e. Judas) Samen, denn für euch wird er sterben in sichtbaren und unsichtbaren Kriegen." Diese sehr dunkle Stelle kann mindestens teilweise eine christliche Interpolation sein. Wenn man in Erwägung zieht, daß laut Kriegsrolle 9, 7—9 die Priester überhaupt nicht an den Kämpfen teilnehmen dürfen, so kann hier nur Juda als der kämpfende Messias gemeint sein. Doch geben die bisher veröffentlichten Texte noch keinen sicheren Anhaltspunkt für die Annahme, daß er, wie später der „Messias, Sohn Josephs" der Rabbinen, in diesen Kämpfen sterben müsse. Vollends unklar ist auch noch, was die „sichtbaren und unsichtbaren Kriege" bedeuten. Vorläufig hat es wenigstens noch den Anschein, daß zwar die Grundideen von T Ruben 6, 10—12 aus der essenistischen Qumran-Gemeinde stammen, diese später aber noch Zusätze erfahren haben. Allerdings könnte eine dunkle Stelle in den apokryphen Hymnen (1QH, Sukenik Tafel 37) im Sinne eines Leidens des Davidmessias aufgefaßt werden. Es heißt 37, 9 f: „Und die Schwangerschaft mit dem ‚Manne der Bedrängnis' (גבר הצרה) ist in ihren Wehen, denn unter Todeswehen wird sie ein Männliches gebären und unter Wehen der Scheol wird hervorbrechen aus dem Schmelzofen der Schwangerschaft der ‚Wunderrat mit seiner Stärke' (Is 9, 5) und es geht heil hervor der ‚Mann' (גבר) aus den Mutterwehen, wenn sie mit ihm schwanger ist." Das Kind aus dem Stamme

Evidences 8 (1956), Nr. 58, 49, Anm. 150; Géza Vermès, Discovery in the Judaean Desert, New York 1956, 215.

[32] J. M. Allegro, JBL 75 (1956), 177: ואחר יעמוד להושיע את ישראל.

David (Is 9, 6) der „Wunderrat“, wird hier also „Mann der Bedrängnis“ genannt. Es ist nicht unmöglich, hier im Anschluß an die Gottesknechtweissagungen (Is 49, 1, 5; 53, 1—12) an einen leidenden Messias zu denken. Andrerseits aber kann sich der Terminus גבר הצרה auch nur auf die Wehen bei seiner Geburt beziehen[32a].

d) Das Verhältnis der beiden Messiasse zueinander

Aus den bisher zitierten Stellen geht eindeutig hervor, daß in rituellen Belangen der priesterliche Messias über dem davidischen Laienmessias steht. Nach der Auffassung des Sektenkanons sind Priester und Laien die konstitutiven Elemente der Gemeinde[33], und somit sollten auch in der Endzeit ein höchster priesterlicher und ein höchster nicht-priesterlicher Funktionär der Gemeinde vorstehen. Daß der Letztere mit dem messianischen David-König gleichgesetzt wurde, konnte schon im vorigen Abschnitt dargelegt werden. Beide Messiasse zusammen fanden die Qumran-Essener im Bileamspruch angedeutet. Über das Verhältnis des priesterlichen Messias aus Aharon zum davidischen Laienmessias aus Israel berichtet das Regelbuch (1QSa) 2, 11—21 Genaueres. Hier ist der Priestermessias ganz eindeutig in religiösen Belangen dem Messias aus Israel übergeordnet, wie auch sonst die Priester über den Laien stehen, und zahlreiche Ehrenstellen in der Gemeinde den Priestern vorbehalten sind. Ganz genau dasselbe Bild bietet auch die jüdisch-essenistische Grundschrift der Testamente der 12 Patriarchen, die unzweifelhaft in denselben Bereich gehört wie die Qumran-Texte[34]. Der Name Levi bedeutet in den Testamenten den Priestermessias und der Name Juda den davidischen Laienmessias. So heißt es T Simeon 7, 1 f: „Und nun, meine Söhne, hört auf Levi und Juda und steht wider diese beiden Stämme nicht auf, denn aus ihnen wird euch die Erlösung Gottes erstehen.

[32a] Für A. Dupont-Sommer, RHR 147 (1955), 182 f ist durch diesen Text die Auffassung vom leidenden Messias im Qumran-Sektenbereich so gut wie erwiesen. Die Frau, die ihn zur Welt bringt, „c'est, au vrai, le symbole de la congregation des justes.“ Vgl. G. Molin, Festschrift für Viktor Christian, Wien 1956, 79. W. H. Brownlee, BASOR 135 (1954), 33—38 sieht im Terminus גבר auch SektKan 4, 20 eine „messianic designation“ (S. 37) und verweist dabei auf 2 Sm 23, 1; Zach 13, 7; LXX Nm 24, 17; T Juda 24, 1; T Napht 4, 5. Vgl. auch Géza Vermès, Discovery in the Judaean Desert, New York 1956, 221.

[33] Sekt Kan 8, 5 f.

[34] In den Höhlen 1 und 4 wurden aramäische Fragmente des T Levi gefunden. J. Barthélemy-J. T. Milik, Qumran Cave I, Oxford 1955, 87—91. J. T. Milik RB 62 (1955), 398—406. K. G. Kuhn, NTS 1 (1956), 173; K. Schubert, Judaica 11 (1955), 226; ders. WZKM 53 (1957), Testamentum Juda 24 im Lichte der Texte von Chirbet Qumran (derzeit noch im Druck, daselbst weitere Literaturangaben).

Denn der Herr wird euch einen Hohepriester aus Levi erwecken und aus Juda einen König." T Juda 21, 1—3: „Und nun, meine Söhne, befehle ich euch, liebet den Levi ... denn mir gab Gott die Königsherrschaft (βασιλεία) und ihm gab Er das Priestertum, und Er ordnete die Königsherrschaft dem Priestertum unter. Mir gab er die auf der Erde und ihm diejenige im Himmel." T Issakar 5, 7: „Er gab dem Levi das Priestertum und dem Juda das Königtum"[35]. Auch im Jubiläenbuch, das ebenfalls in den Bereich der essenistischen Qumran-Gemeinde gehört[36], findet sich dieselbe Auffassung über das Verhältnis von Levi zu Juda wie in den erwähnten Stellen der Testamente der 12 Patriarchen. Im Isaaksegen über Levi und Juda wird zuerst Jub 31, 13—17 Levi gesegnet und dann 31, 18—20 Juda.

So wie in rituellen Belangen der Priestermessias über dem Laienmessias steht, steht in militärischen Dingen der Laienmessias, der „Fürst der ganzen Gemeinde", an erster Stelle. Auf dem Schild des Fürsten steht laut Kriegsrolle 5, 1 zuerst der Name Israels und dann erst derjenige Levis und Aharons. Ebenso steht auch gemäß Kriegsrolle 3, 13 auf der „großen Standarte an der Spitze des ganzen Volkes" zuerst der Name Israels und erst dann der Name Aharons.

Im Zusammenhang mit der hier erörterten Zwei-Messiaslehre dürften auch einige ntl Berichte zu verstehen sein. Als Jesus zu Johannes dem Täufer an den Jordan kam, um sich selbst von ihm taufen zu lassen, lehnte dieser den Wunsch Jesu zunächst ab und empfing laut Mt 3, 14 Jesus mit den Worten: „Ich habe nötig, von dir getauft zu werden und du kommst zu mir?" Wenn man die ganze Szenerie dabei bedenkt, fällt die Weigerung des Johannes um so mehr auf. Johannes predigt das Hereinbrechen des nahenden Gottesreiches und Buße zur Vorbereitung darauf. Bei dieser Gelegenheit wird seine Botschaft in der Wüste mit Is 40, 3 in Verbindung gebracht[37], welches Zitat auch im Sekt Kan 8, 12—14 in Zusammen-

---

[35] Daraus geht eindeutig hervor, daß die Erwartung von zwei Messiassen zur Grundschrift der Testamente der 12 Patriarchen gehört, B. Otzen StTh 7 (1954), 152f. Jene Stellen, nach denen das Heil aus Levi und Juda kommen soll, hatten ursprünglich wohl dieselbe Bedeutung, T Levi 2, 11; T Dan 5, 10; T Gad 8, 1; T Joseph 19, 11. In der gegenwärtigen Form dürften sie das Produkt des christlichen Überarbeiters sein.

[36] In den Höhlen 1, 2 und 4 wurden hebräische Jubiläenmss. gefunden: D. Barthélemy-J. T. Milik, Qumran Cave I, Oxford 1955, 82—84; RB 63 (1956), 54, 60. Dam Dok 16, 3f. ist das Jubiläenbuch ausdrücklich als Quelle zitiert. Auch sonst gibt es viele Übereinstimmungen zwischen den Auffassungen des Jubiläenbuches und den Qumrantexten. So wird z. B. Kriegsrolle 2, 1f der laut Jub 6, 22—38 als Gotteswille auf den himmlischen Tafeln eingetragene Sonnenkalender von 364 Tagen, d. h. 52 Wochen, vorausgesetzt.

[37] Mt 3, 3; Mk 1, 3; Lk 3, 4; Joh 1, 23.

hang mit der eschatologischen Bußgesinnung der Qumrangemeinde gestellt wird: „Wenn sie sich in Israel gemäß diesen Verordnungen zur Gemeinde zusammenschließen, müssen sie sich vom Wohnort der Sünder absetzen, um in die Wüste zu gehen, dort den Weg des Herrn zu bereiten, so wie geschrieben steht: Bereitet in der Wüste den Weg des Herrn, machet gerade in der Steppe den Pfad für unseren Gott"[38]. Der Wüstenaufenthalt des Johannes und derjenigen der Qumran-Essener hat also dieselben Motive[39]. Infolgedessen werden also auch der Volksmenge, die sich um Johannes zusammengefunden hatte, die wichtigsten Theologumena der Qumran-Essener nicht unbekannt gewesen sein. Dazu gehörte wohl auch die in diesen Kreisen allgemein und weit verbreitete Lehre vom priesterlichen und davidischen Messias. Nun kommt der Davidide Jesus zum Priester Johannes. Eine anstandslose Taufe hätte bedeutet, daß Johannes als Priester sich dem Davididen Jesus übergeordnet fühlt, daß Jesus der Laienmessias und Johannes der Priestermessias sei. Doch Johannes, der kraft seiner prophetischen Vollmacht wußte, daß in Jesus beide Messiaserwartungen erfüllt seien, gab deutlich zu verstehen, daß nach ihm noch jemand kommen werde, der würdiger sei als er, dessen Schuhriemen zu lösen er unwürdig sei, und der nicht mit Wasser, sondern mit dem Heiligen Geiste taufen werde[40]. Auch die Auffassung, daß der von Johannes getaufte Davidide Jesus Sohn Gottes sei, würde, wie aus 4Q Florilegium hervorgeht, in der Qumran-Gemeinde nur als eine Bestätigung ihrer Lehre vom David-Messias aufgefaßt worden sein (vgl. S. 185). Die deutliche Weigerung des Johannes, daß er selbst unwürdiger als der von ihm getaufte Jesus sei, scheint also auch im Lichte der konkreten historischen Umstände durchaus verständlich und notwendig.

So wie die Qumran-Essener auf einen Propheten, einen priesterlichen und einen davidischen Messias warteten, glaubte die frühe Kirche, daß alle drei messianischen Aspekte in Jesus von Nazareth erfüllt seien. Apg 3, 22 wendet Petrus die Weissagung vom neuen Propheten, der wie Mose sein wird, Dt 18, 18, auf Jesus von Nazareth an, ein Zitat, daß 4Q Testimonia offenbar den von der Qumran-Gemeinde erwarteten Propheten betrifft[41]. Nach dem Hebräerbrief ist

---

[38] Der Aufenthalt in der Wüste ist außer durch die Ausgrabung von Chirbet Qumran auch noch aus Kriegsrolle 1, 2 belegt, wo sich die Gemeinschaft selbst als „Emigration der Wüste" bezeichnet. Vgl. auch 1 Makk 2, 29—38.

[39] Damit will ich nicht behaupten, daß Johannes der Täufer *in allen Dingen* ein Essener war, vgl. K. Schubert, Die Religion des nachbiblischen Judentums, Wien-Freiburg 1955, 80; E. Stauffer, TLZ 81 (1956), 143—145.

[40] Mt 3, 11—17; Mk 1, 7—11; Lk 3, 16—22; Joh 1, 26—34.

[41] Vgl. auch Joh 1, 45.

Jesus aus dem Stamme Juda, der dem mosaischen Gesetz zufolge nichts mit dem Priestertum zu tun hat, Hohepriester nach der Ordnung des Melchisedech (besonders 7, 14—16). Auch ist das levitische Priestertum, auf dessen reine, sadoqidische Linie die Qumranleute sehr großen Wert legten, diesem Priestertum nach der Ordnung des Melchisedech untergeordnet (7, 5—11). Jesus ist also Priester, obwohl er als Davidide nicht zum Stamm Levi, sondern zum Stamm Juda gehört. Hier ist eine deutliche Absage an das messianische Ideal der Qumran-Gemeinde. Der Verfasser von Apc 22, 16 nimmt sogar auch auf die messianische Symbolik der Qumrantexte Bezug, gemäß der das Symbol „Stern" von Nm 24, 17 b auf den Priestermessias hinweisen soll. Durch einen Engel läßt hier Jesus in den Gemeinden verkünden: „Ich bin die Wurzel (ἡ ῥίζα) und das Geschlecht Davids, der hell leuchtende Morgenstern." In der Septuaginta zu Is 11, 1 wird sowohl נזע als auch שרש durch ῥίζα wiedergegeben. Jesus ist Messias aus Davids Geschlecht und Priestermessias zugleich. Die frühchristliche Gemeinde setzte sich also theologisch mit den messianischen Erwartungen der Qumran-Essener auseinander[42].

e) Der Lehrer der Gerechtigkeit und der priesterliche Messias

Der Lehrer der Gerechtigkeit war für die Gemeinde der letzte Prophet. Er war auch priesterlicher Abkunft. Im Kommentar zu Psalm 37 aus Höhle 4 wird er eindeutig als Priester bezeichnet. 2, 15 heißt es: „Die Deutung geht auf den Priester, den Lehrer der Gerechtigkeit"[43]. Auch der Hab Kom spielt auf die priesterliche Abkunft des Lehrers an; 7, 4 f: „Die Deutung geht auf den Lehrer der Gerechtigkeit, dem Gott alle Geheimnisse der Worte Seiner Diener, der Propheten, mitgeteilt hat." Und 2, 5—9: „Die Deutung betrifft die Apostaten des Endes der Tage, ... die nicht geglaubt haben, als sie alles hörten, was über das letzte Geschlecht kommen werde, aus dem Munde des Priesters, den Gott gegeben hat, ... alle Worte Seiner Diener, der Propheten, zu deuten." Möglicherweise gehört auch T Levi 2, 10 in diesen Zusammenhang. Hier spricht ein Engel zu Levi: „Du wirst nahe bei dem Herrn stehen und wirst sein Diener sein und wirst den Menschen seine Geheimnisse verkündigen, und über den, der Israel erlösen soll, wirst du Botschaft bringen."

---

[42] Auch frühchristliche Autoren weisen noch darauf hin, daß Jesus aus den beiden Stämmen Levi (Maria) und Juda (Joseph) zugleich stamme, J. T. Milik, Qumran Cave I, 122; H. J. Schoeps, TLZ 81 (1956), 666.

[43] J. M. Allegro, PEQ 86 (1954), 71.

Hier ist allem Anschein nach von einem priesterlichen Propheten der Endzeit und nicht vom priesterlichen Messias die Rede.

Die Aufgabe des priesterlichen Lehrers als letzter Prophet ist es also, die Endzeit zu verkünden. Da die Vorfahren der Qumran-Gemeinde aus den Kreisen der Chassidim der Makkabäerzeit schon die Endzeit als gekommen erachteten[44], hat der Begriff אחרית הימים „Ende der Tage“ in den Qumrantexten keine einheitliche Bedeutung. Das Ende der Tage hat einerseits mit der Verkündigung des Lehrers der Gerechtigkeit begonnen und andererseits wird es erst mit der messianischen Zeit wirklich beginnen. Im ersteren Sinn ist dieser Begriff z. B. an der zitierten Stelle Hab Kom 2, 5—9 verwendet und im letzteren Sinn heißt es z. B. 4Q Florilegium vom messianischen „Sproß“ Davids, daß er mit dem Toralehrer am Ende der Tage kommen werde. Für das Vokabel „Zeit“ gebrauchen die Qumrantexte vielfach des Wort קץ „Ende, Endzeit“ und Hab Kom 7, 2 begegnet noch der Terminus גמר הקץ „Schluß vom Ende, Ende der Endzeit“. Außerdem heißt es Hab Kom 7, 12, daß sich הקץ האחרון „das allerletzte Ende“ in die Länge ziehe. Nach Hab Kom 2, 7 betrifft die Botschaft des priesterlichen Lehrers הדור האחרון „das letzte Geschlecht“ und laut Dam Dok 1, 11 f teilt er „den letzten Geschlechtern (ד·רות) אחרנים mit, was (Gott) im (aller)letzten Geschlecht (דור אחרון an der Gemeinde der Apostaten tun werde.“ Hab Kom 5, 7 f und Dam Dok 6, 10 ist von קץ הרשעה „Endzeit des Frevels“ die Rede und Kriegsrolle 1, 11 f heißt es: „Und dies ist die Zeit der starken Bedrängnis für das Volk, das Gott erlöst, und bei all seinen Nöten gab es noch keine dergleichen vom Anbruch bis zur Vollendung der ewigen Erlösung“[45]. Es ist also über jeden Zweifel erhaben, daß die eschatologischen Erwartungen der Gemeinde in dem Sinne enttäuscht wurden, daß sich das „Ende der Tage“ hinauszog. Mit der (ersten) Ankunft des Lehrers hatte für seine Anhänger das Ende begonnen. Es kam nicht alles so, wie viele erwartet hatten, der priesterliche Lehrer der Gerechtigkeit selbst wurde gemäß HabKom 11, 4—8 von seinem großen Gegner, dem Frevelpriester, höchstwahrscheinlich Alexander Jannai (104 bis 76), bis in sein „Exilshaus“ verfolgt, wobei er ihn „in der Wut seines Zornes verschlingen“ wollte. Ob der Lehrer dabei ums Leben kam oder nicht, läßt sich aus dem Habakkukkommentar nicht entnehmen. Sollten Allegros Ergänzungen zum fragmentarischen Kommentar zu

---

[44] Über die akuten eschatologischen Erwartungen in diesen Kreisen vgl. Hen 90 (Schafapokalypse) und 93 + 91, 12—17 (Zehnwochenapokalypse). Vgl. auch jene Kapitel des Danielbuches, die eine Geschichtstheologie beinhalten.

[45] Zur Übersetzung vgl. K. Schubert, Festschrift für Viktor Christian, Wien 1956, 98, Anm. 18.

Ps 37, 32f aus Höhle 4 richtig sein, dann wäre immerhin mit der Möglichkeit eines gewaltsamen Todes des Lehrers der Gerechtigkeit zu rechnen, doch lassen die von ihm bisher veröffentlichten Fragmente keinen zwingenden Schluß in dieser Richtung zu[46]. Dam Dok 8, 21b und 20, 14 ist nur von seinem „Hinweggenommenwerden“ die Rede[47]. Das heißt jedenfalls, daß die Gemeinde auch noch nach diesem Termin weiterexistierte. Aber auch für das eigentliche Ende hatte der Lehrer noch eine besondere prophetische Funktion. Nach Dam Dok 6, 11 sollte er wiederkommen und die letzten halachischen Probleme lösen[48]. Der Lehrer der Gerechtigkeit galt also in einem späteren Stadium der Gemeinde offenbar sowohl als der letzte Prophet, der bereits gekommen ist, als auch als derjenige Prophet, der zu Beginn der eigentlichen messianischen Zeit noch kommen wird. Man rechnete also höchstwahrscheinlich mit seiner Auferstehung.

Außer dem Lehrer der Gerechtigkeit galt auch noch der „Toralehrer“ als eine Persönlichkeit, die sowohl „für die ganze Endzeit des Frevels“ Gesetze zu geben befugt ist[49] als auch in der messianischen Zeit gemeinsam mit dem „Sproß“ Davids auftreten soll[50], infolgedessen mit dem priesterlichen Messias identisch ist. *Allegro* machte nun aus diesem Grund den Versuch, den priesterlichen Lehrer der Gerechtigkeit mit dem Toralehrer, d. h. dem Priestermessias, gleichzusetzen. Wörtlich sagte er: The Qumran Sect looks to the coming of a Priestly Messiah, whom they call “Teacher of Righteousness” and “Interpreter of the Law” (= Toralehrer). The fact that these are precisely the terms they apply to the priestly founder of the Sect supports the idea that it was none other than their resurrected Teacher who would lead the theocratic community of the New Israel in the Last Days[51].

---

[46] J. M. Allegro, JBL 75 (1956), 94.

[47] מיום האסף מורה היחיד. 20, 14 יורה היחיד. Daß es sich bei dem hier genannten „einzigen Lehrer“ oder „Lehrer der Gemeinschaft“ (יחיד für יחד) um den Lehrer der Gerechtigkeit handelt, ist außerordentlich wahrscheinlich.

[48] Siehe S. 180 Anm. 8.

[49] Dam Dok 6, 7, 9. Neben der Würdebezeichnung דורש התורה „Toralehrer“ gab es in der Qumrangemeinde noch Titel und Funktion eines דורש בתורה, eines Mannes, der in der Tora lernt und sie daher auch lehren kann. So wie, wenn zehn Mitglieder beisammen waren, laut Regelbuch (1QSa) 2, 22 das rituelle Mahl unter Vorsitz des Priesters gefeiert werden mußte, heißt es im Sektenkanon 6, 3—6: „Überall, wo zehn Männer vom „Rat der Gemeinde“ beisammen sind, muß ein Priester unter ihnen sein ... Es muß auch an einem Ort, wo die zehn beisammen sind, ein Mann sein, der Tag und Nacht die Tora studiert (דורש בתורה)“.

[50] 4Q Florilegium, J. M. Allegro, JBL 75 (1956), 176.

[51] J. M. Allegro, The Dead Sea Scrolls, Harmondsworth 1956 (Penguin Books). Auch A. Dupont-Sommer, Les Esseniens, Evidences 8 (1956), Nr. 59, 26 Anm. 68 setzte den Toralehrer mit dem Lehrer der Gerechtigkeit gleich, „Chercheur de la Loi c’est le Maitre de justice.“ Ebenso identifizierte er auch a. a. O. Anm. 83

Hier sollen zunächst die Argumente für und gegen diese These Allegros geprüft werden. Die wesentliche Stelle Dam Dok 6, 7—11 „Und der Gesetzgeber ist der Toralehrer ... bis daß der Lehrer der Gerechtigkeit am Ende der Tage auf(er)stehen wird" sagt nichts gegen sie aus, weil zumindest die Möglichkeit besteht, daß der Toralehrer selbst in der Funktion eines messianisch-priesterlichen Propheten, des Lehrers der Gerechtigkeit, wiederkommen könnte. Für die These Allegros spricht, daß T Levi 2, 10 ein Nachkomme Levis mit dem priesterlichen Propheten der Endzeit gleichgesetzt wurde und daß T Levi 18, 2 der Priestermessias, vor dem Belial gebunden werden wird, genau so wie der Lehrer der Gerechtigkeit mit dem Einblick in die Geheimnisse Gottes ausgestattet sein soll. Ihm „werden alle Worte des Herrn enthüllt", was sehr an Hab Kom 7,4 f erinnert, daß Gott dem Lehrer der Gerechtigkeit „alle Geheimnisse der Worte seiner Diener, der Propheten", mitgeteilt hätte.

Gegen diese These Allegros aber spricht die eingangs zitierte Wendung Sek Kan 9, 11 „bis zum Kommen des Propheten und der Messiasse aus Aharon und Israel" und die Tatsache, daß 4Q Testimonia die dem neuen Propheten betreffenden Verheißungen vor denen über die beiden Messiasse stehen. D. h., daß es sich doch wohl um drei verschiedene messianische Funktionäre gehandelt haben muß. Auch die Ausdrucksweise von Dam Dok 8, 21 b f „vom Tage an, da der Lehrer der Gemeinschaft hinweggenommen wurde, bis zum Kommen der Messiasse aus Aharon und Israel"[52] kann schwerlich in dem Sinne verstanden werden, daß der Lehrer mit einem der beiden Messiasse gleichzusetzen wäre. Vorläufig scheint es, daß nicht nur der Lehrer der Gerechtigkeit zur Gründungszeit der Gemeinschaft gelebt hätte, sondern auch der „Toralehrer" damals ihr gesetzgebender hohepriesterlicher Funktionär gewesen sei. So wie man auf eine Wiederkunft des Lehrers in den messianischen Tagen gehofft hatte, wartete man auch auf eine Wiederkehr des Toralehrers als Priestermessias. Dies ist natürlich genau so wie Allegros Deutung nur eine Kon-

---

den Lehrer der Gerechtigkeit mit dem DamDok 7, 18 genannten „Stern". Auch den im Regelbuch (1QSa) 2, 11—21 genannten „Priester" hielt er Nr. 58, 39 Anm. 144 für den Lehrer der Gerechtigkeit. Doch bereitete ihm die Erklärung von SektKan 9, 11 erhebliche Schwierigkeiten. A. a. O. 36, Anm. 87 gab er zu, daß zumindest an dieser Stelle der Lehrer der Gerechtigkeit der Prophet sei und noch nicht mit dem Priestermessias identifiziert wurde. Somit hält Dupont-Sommer also seine These aufrecht, daß der Lehrer der Gerechtigkeit als der priesterliche Messias der Gemeinschaft verehrt worden sein soll, wie Nouveaux Aperçus sur les Manuscripts de la Mer Morte, Paris 1953, 78—80.

[52] Die singularische Form „Messias aus Aharon und Israel" ist ein Irrtum des mittelalterlichen Abschreibers, der die ihm vorliegende Pluralform nicht mehr verstanden hat.

struktion, die dem gegenwärtig zugänglichen Material gerecht zu werden versucht. Man muß aber noch weitere Textveröffentlichungen abwarten, will man endgültig zu diesen Fragen Stellung nehmen.

Auch ein Vergleich mit den rabbinischen Texten führt hier nicht weiter, da in der rabbinischen Tradition voneinander abweichende Auffassungen überliefert wurden. Im Targum Pseudo-Jonathan wird Elias häufig Hohepriester genannt und mit dem Begriff der „Einsammlung der Exilierten" in Verbindung gebracht. So heißt es im T^{J}_{1} zu Dt 30, 4: „Und wenn man euch zerstreuen wird bis an die Enden der Himmels(richtungen), von dort her wird euch einsammeln der Herr, euer Gott, durch Elias, den Hohepriester, und von dort wird er euch (nach Land Israel) bringen durch den König Messias." T^{J}_{1} zu Ex 40, 10 ist von „Aharon und seinen Söhnen und Elias, dem Hohepriester, der am Ende des Exils geschickt werden wird", die Rede. T^{J}_{1} zu Ex 6, 18 wird Pinchas mit dem Hohepriester Elias gleichgesetzt: „Pinchas, das ist Elias, der Hohepriester, der am Ende der Tage in das Exil Israels geschickt werden wird." Es gab also eine Tradition, in der Elias, der Prophet der Endzeit, als Hohepriester bezeichnet wurde. Nach einer anderen Auffassung aber hätte Elias mit dem Priesterstamm Levi überhaupt nichts zu tun. Gen r par 71 (zu Gen 30, 11) bezeichnet ihn R. Eleazar ben Schamua als Angehörigen des Stammes Benjamin und R. Nehorai als Angehörigen des Stammes Gad [53].

Interessanter als diese Traditionen sind aber jene, die zwischen Elias und dem „Priester der Gerechtigkeit" unterscheiden. Sukka 52 b: „Und der Herr zeigte mir vier Schmiede (Zach 2, 3): Wer sind die vier Schmiede? Es sprach R. Chana bar Bizna im Namen R. Simon des Frommen: Der Messias, Sohn Davids, der Messias, Sohn Josephs, Elias und der Priester der Gerechtigkeit." Hier wird also bei einer Darstellung von vier messianischen Funktionären zwischen Elias und einem „Priester der Gerechtigkeit" unterschieden. Die letztere Bezeichnung erinnert sehr an den Terminus „Lehrer der Gerechtigkeit" für den priesterlichen Propheten der Endzeit. Wie die Qumranleute fragten auch die Rabbinen, ob der Priester der Gerechtigkeit (in der Qumran-Terminologie müßte hier „Messias aus Aharon" stehen) oder der (davidische) Messias der würdigere sei. ARN 34 heißt es: „Diese sind die beiden Gesalbten, die vor dem Herrn der ganzen Erde stehen (Zach 4, 14). Diese sind Aharon und der Messias, und ich weiß nicht, wer von ihnen der würdigere ist ... Wisse, daß der

---

53 Sowohl R. Eleazar ben Schamua als auch R. Nehorai gehörten der vierten Tannaitengeneration (um 150 n. Chr.) an.

König Messias würdiger ist als der Priester der Gerechtigkeit." Hier handelt es sich also um eine Absage an die Theologie der Qumran-Gemeinde. Nichtsdestoweniger wird aber auch in den rabbinischen Texten der „Priester der Gerechtigkeit" einmal gemeinsam mit Elias, also offenbar als Prophet, genannt und ein anderes Mal direkt dem Messias (Sohn Davids) gegenübergestellt. Wie ein Schlußstrich unter die Diskussion über die Würde des Messias und des Priesters der Gerechtigkeit klingt ein Ausspruch des pal. Amoräers der ersten Generation R. Jehoschua ben Levi in Abot VI, 5: „Die Tora ist größer als das Priestertum und als das Königtum"[54].

f) Das atl Substrat

Wir haben schon gesehen, daß die Voraussetzung für die Erwartung eines messianischen Propheten Dt 18, 18 und Mal 3, 23 waren. Aber auch die sonderbare Zwei-Messiaslehre hatte einen atl Hintergrund[55]. An der Spitze der nachexilischen Gemeinde standen als Hohepriester Jehoschua ben Jehosadaq und als weltlicher Statthalter der Davidide Zerubbabel ben Schealtiel. Nachdem letzterer Gegenstand massiver messianischer Hoffnungen geworden war[56], wurde er höchstwahrscheinlich von seinem Amte entfernt, jedenfalls war er der letzte Davidide, der eine politische Rolle gespielt hat. Nach ihm war der Hohepriester nicht nur der höchste geistliche, sondern auch der höchste weltliche Funktionär. Doch in der Endzeit sollten diese Gewalten wieder geteilt werden. Am deutlichsten sind die Spuren dieser Auffassung noch im Buche des Propheten Zacharias erhalten: Zach 4, 14 ist von zwei Gesalbten die Rede und 3, 8 wird dem Hohepriester Josua als Gefährte der messianische David-„Sproß" verheißen. Wenn sich diese Stellen auch ursprünglich auf Zerubbabel direkt bezogen haben dürften (4, 9), so konnten sie in der Folgezeit nicht anders als messianisch verstanden worden sein. Besonders charakteristisch ist in diesem Sinn die Zweikronen-Weissagung Zach 6, 11—13. 6, 11 werden beide Kronen, die geistliche und die weltliche Macht, auf das Haupt des Hohepriesters Jehoschua gesetzt. 6, 12 wird ihm aber wiederum als Gefährte der messianische „Sproß" Davids verheißen, der laut 6, 13 neben dem Priester auf seinem Throne sitzen und herrschen wird, wobei volles Einverständnis zwischen beiden sein wird.

---

[54] Vgl. Strack-Billerbeck IV, 461—463.
[55] K. Schubert, Der atl Hintergrund der Vorstellung von den beiden Messiassen im Schrifttum von Chirbet Qumran, Judaica 12 (1956), 24—28.
[56] Agg 2, 20—23; Zach 4, 6 f.

Dadurch scheint es sehr wahrscheinlich, daß manche geistige Voraussetzungen der Qumran-Texte nicht nur bis zu den Chassidim der Makkabäerzeit, sondern auch bis in die Anfänge der nachexilischen Gemeinde zurückreichen. In diesem Sinne ist es auch auffällig, daß der Chronist im selben Maße prosadoqidisch wie prodavidisch war, eine Einstellung, die auch für die Qumran-Texte charakteristisch ist. Vielleicht werden auch hier neue Texte noch neue Zusammenhänge erkennen lassen?!

Abgeschlossen 15. April 1957.

Zur Textkritik am Hohenlied

Von Vinzenz Hamp, München

Die Textüberlieferung ist bei den einzelnen Büchern des AT von recht ungleichmäßiger Güte. Im folgenden sei das ob seines Inhaltes ganz singuläre Hl herausgegriffen. Über Herkunft, Aufbau, Sinn und Deutung desselben ist sehr viel geschrieben worden, während seine Textkritik nur den verschiedenen Kommentaren überlassen blieb. Von ihnen sollen ein paar der bekanntesten verglichen werden; Vollständigkeit ist namentlich nach rückwärts nicht angestrebt. Der Kürze halber ist jeweils nur das strittige Wort herausgehoben; Satz und Zusammenhang können leicht nachgesehen werden. Die verglichenen Werke dürfen in kurzen Sigeln in Klammer beigefügt werden, was gewöhnlich bedeutet, daß sich ihre Auffassung von der des Vf. unterscheidet; die nichtgenannten gehen mit ihm einig. Folgende Editionen und Kommentare wurden beigezogen:

K. Budde, Das Hohelied, in: Kautzsch-Bertholet, Die Hl. Schrift des AT, Tübingen [4]1923. (Bu.)

A. Miller, Das Hohe Lied, in: Feldmann-Herkenne, Die Hl. Schrift des AT, Bonn 1927. (Mi.)

M. Haller, Das Hohe Lied, in: Eißfeldt, Handbuch zum AT, Tübingen 1940 (Ha.)

J. Fischer, Das Hohe Lied, in: Nötscher, Das AT, Würzburg 1950. (Fi.)

A. Robert, Le Cantique des Cantiques, in: La Sainte Bible, Paris 1951. (Ro.)

A. Bea, Canticum Canticorum Salomonis, Romae 1953.

H. Schmökel, Heilige Hochzeit und Hoheslied, Wiesbaden 1956. (Schm.)

F. Horst, Canticum Canticorum, in: Kittel-Kahle, Biblia Hebraica, Stuttgart [3]1935. (BH)

1, 1: Die spätere Überschrift „welches von Salomo" entspricht so sehr der Manier der Weisheitsliteratur, daß sie nicht geändert werden soll (Ha. mit Kuhn: „will ich Salomo singen").
1, 2: „Tränke mich" (Bu. BH Ha. Schm.) ist trotz des folgenden „besser als Wein" zu wenig gerechtfertigt, weil gegen alle Übss und vgl. lectio difficilior und Alliteration. — Aber auch die Änderung aus der 3. Person in die 2. (Obige und Mi. Fi.) ist moderne Glättung; Wunschform in einer Art Selbstgespräch ist als Anfang poetischer: „Er küsse mich ...!" Vgl. 1, 4 „der König", 1, 11 „wir"; lebhafter Wechsel der Personen auch 1, 12—17; 2, 1—7.
1, 3: „und der Duft deiner Salben ist köstlich" (Fi. ähnlich Bu. Mi. Bea?) würde Änderungen verlangen (וריח · · · טוב). Nach BH Schm. soll es ganz getilgt werden, soll also — verändert — aus 4, 10 hier eingedrungen, oder nach Schm. aus Dittographie entstanden sein. Ha. dagegen gleicht es an 4, 10 an, wie das bereits G tat. Aber solche Harmonisierung kommt in G öfters vor, z. B. gerade in 4, 10 liest G^{AB} „und der Duft deiner *Kleider*" in Anlehnung an 4, 11. — תורק ist unmöglich. Die Übss. lesen מורק (Ha. Mi. Fi. Bea Ro. Schm.); aber „ausgegossenes Salböl" dürfte weniger sinnvoll sein als das aus *Ester* bekannte תמרוק[1] (Bu. BH. Köhler-Baumgartner). So gibt M einen guten Sinn: „Entsprechend (לְ) dem Duft deiner köstlichen Salben ist auch dein Name glättendes (körperpflegendes) Salböl."
1, 4: Das in GLV eingeschobene „nach dem Duft deiner Salben" stammt aus 3 und bestätigt es für dort samt dem לְ. — „Der König bringt mich in seine Gemächer" (MGV) ist freudiger Ausruf; die 3. Person kann stehen bleiben wie 2a. — זכר Hi. = *rühmen*[2] braucht so wenig geändert zu werden wie 2a *küssen* (gegen Bu. Ha. Fi. Schm.). — Wie 4d kunstvoll auf 2b zurückweist, so 4e auf 3c; es ist also auch aus diesem Grunde nicht zu streichen (gegen Ha. Schm.).
1, 6a: Die am Konsonantenbestand zwar nichts abändernde Übersetzung „fürchtet mich nicht" (Schm.) hat die ganze Tradition gegen sich und ist in keiner Weise besser als das übliche „schaut mich nicht (verächtlich) an".
1, 7: Daß M eine Umstellung von עטיה in טעיה erfahren muß, wird

[1] Est 2, 12 ist auch eine Form מרוקים bezeugt.
[2] So auch die alten Versionen. G ἀγαπήσομεν ist freie Wiedergabe, wenn nicht entstellt aus ἀναμνήσομεν.

allgemein zugegeben. — Dagegen braucht das zweite „wo“ nicht getilgt zu werden (Bu.), noch weniger die ganze Frage „wo weidest du“ (Ha. Schm.).

1,8: „. . . bei den Hütten der Hirten“ ist weder zu streichen (Ha. Schm.) noch umzustellen (BH); „weide deine Zicklein“ verlangt eine Ortsangabe: Nicht bei den ziehenden Herden, sondern bei den Wohnzelten ist der Geliebte zu finden.

1, 10: Trotz G ist die Einschiebung eines מה (Bu. BH Ha. Schm.) überflüssig.

1, 15: Schm. sieht den ganzen Vers ohne genügenden Grund als Zutat an. Ha. streicht zu Unrecht das zweite „ja“. — „Deine Augen sind Tauben“ kann ohne „wie“ stehen, vgl. 4, 1; 1, 4. 13. 14.[3]

1, 16: Die Vorschläge in BH sind nicht akzeptabel.

1, 17b: Das zweimalige Suffix „unsere“ ist rhythmischer als die unnötige Abänderung in „seine“ (Bu. Ha. Schm.).

2, 1: Abänderung der 1. Person in die 2. (Bu. BH Schm.) ist nicht gerechtfertigt.

2, 4: Schm. BH wollen nach GLS zwei Imperative lesen, während die Kommentare mit Recht bei M bleiben.

2,5: Hier soll der schmachtende Ausruf im Imperativ weder in eine matte Aussage geändert (Bu. Ha. Fi.) noch auch die Begründung gestrichen werden (Ha.).

2, 7: M „die Liebe“ ist dichterisch schöner als die Lesung „die Geliebte“ (VS und Ro. Bea?); vgl. 7, 7; 3, 5; 8, 4.

2, 9: Der Vergleich mit Reh und Junghirsch paßt hier sehr gut und soll nicht ausgeschieden werden (gegen Bu. BH Ha. Schm.). Daß der Ausdruck in V. 17 und 8, 14 wiederholt wird, entspricht der Vorliebe für refrainartige Analepsis. — מן kann ebensogut „von herein“ wie „von heraus“ bedeuten; die Participia in M sind also richtig (gegen Bu. und Fi).

2, 10: Die sonst allerdings nie übliche Einleitung „Mein Geliebter redet und spricht zu mir“ ist vor der ersten längeren Aufforderungsrede nach seiner leisen Ankunft verständlich, darf daher nicht entgegen allen Textzeugen ausgeschieden werden (Bu. Ha. Schm.). Die Geliebte stellt freudig fest, daß er jetzt zu reden anfängt.

2,12f: Ha. Schm. versetzen 12b zusammen mit „in unserem Land“ hinter 13b, wo es indes höchst unpassend ist. BH dagegen will 12c hinter 13a einreihen. M kann unverändert bleiben. Auch das Epitheton „in Blüte“ gehört hier zu den duftenden Weinstöcken. —

---

[3] Allerdings ist es 5, 12 vorhanden; aber vgl. 5, 11.

Eine Kleinigkeit ist es, aus Gründen des Parallelismus und nach V. 10 statt des ersten לכי mit Qere und S לְךָ zu lesen.
2,17: Das rhythmische Ebenmaß würde gestört, wollte man mit Fi. in sklavischer Nachahmung von 8, 14 דודי umstellen.

3, 1: „Ich rief ihn, nicht antwortet' er" schiebt Ha. mit G aus 5, 6 ein. Aber es handelt sich vielmehr nur um die häufige Beobachtung, daß G (und S) harmonisiert und auffüllt[4]. Dagegen glaubt Schm., das zweite „ich suchte ihn" als Dittographie tilgen zu müssen. Wir bleiben am besten bei M!
3, 2: Ha. und Schm. wollen „in der Stadt" ausscheiden, weil es V. 3 wieder vorkommt; Bu. und Schm. „in den Gassen und auf den Plätzen"; BH „ich suchte ihn und fand ihn nicht". Weder Sinn noch Metrik fordern solche Eliminierungen.
3, 3 „sie fanden mich" braucht nicht geändert zu werden! (Bu Ha.: „ich fand"). Schm. streicht aus metrischen Gründen „in der Stadt", obwohl er es schon V. 2 ausscheidet „als aus V. 3 hergeholt". Es wäre also zuerst hier, dann von hier nach dort eingedrungen. Das ist um so schwieriger, als er unseren V. 3 ursprünglich an der Stelle von 5, 7 vermutet[5].
3, 4: עַד שֶׁ kann nach „kaum war ich vorbei gegangen" grammatikalisch doch wohl bleiben (gegen Bu. Ha. Schm.)[6].
3, 6: מי muß nicht in מה geändert werden (Bu. BH Ha. Schm. Fi.); denn trotz des folgenden Feminins ist nicht die Sänfte (V. 7) die Hauptsache, sondern der daraufsitzende König (V. 11). כְּ in בְּ zu verwandeln (Ha. Schm. Fi. Mi.), besteht kein Anlaß.
3, 7: Die logisch unentbehrliche Antwort „Siehe, das Ruhelager Salomos" 7a darf nicht als Glosse entwertet werden (Ha. Schm. BH).
3, 9: „Salomo" beschwert den Vers nicht (gegen Bu. Schm. BH Mi. Fi.).
3, 10: אהבה „Liebe" kann nicht stimmen, obwohl unser Text von den alten Übersetzungen bereits so gelesen wurde. Allgemein macht man

---

[4] G^{AC} hängen auch am Schluß des folgenden V. 2 den gleichen Refrain an. Vgl. dazu 1, 3.

[5] Die Umstellung, sowie die Einschiebungen „in der Stadt", „in den Gassen und auf den Plätzen", ferner 5, 7 „die die Stadt abstreifen" und „die Wächter der Mauern" entspringen nach Schm. der Verdunklungstendenz, um den ursprünglich mythologischen Sinn — den „Gang in die Unterwelt" — zu profanieren. Soll man das glauben?

[6] Das Ende von V. 4 „bis daß ich ihn brachte ins Haus meiner Mutter und in die Kammer derer, die mich gebar" erklären Bu. und Schm. für unecht, da aus 8, 2 geschöpft. Aber es handelt sich wieder um eine der vielen gleichlautenden Klauseln, die weder als bewußte, noch gar als nur zufällige spätere Änderungen anzusehen sind. Das Heimbringen gehört hier zum Abschluß des Findens, und dann — in der Geborgenheit des Heimes — paßt auch der Refrain V. 5. Dieser darf nicht mit Schm. anderswo (hinter 1, 4) eingeschaltet werden; denn 3, 3—5 hat seine analoge Gegenstrophe in 5, 7—8.

die Konjektur הבנים „Ebenholz", die aber graphisch ziemlich weit absteht. Näher liegt der Gedanke an „Leder" arab. *'iha'b* (Driver). Dann könnte der Konsonantenbestand als in Ordnung gelten. — Für das מ von מבנות bestehen drei Möglichkeiten: Man zieht es als Pluralendung zum umstrittenen vorausgehenden Wort „Ebenholz", oder man tilgt es als Dittographie von ב (מ־ב werden oft verlesen), oder aber man läßt es im partitiven Sinne stehen: „Ihr, von den Töchtern Jerusalems."

3,11: Der gute Parallelausdruck „Töchter Sions" fehlt in vielen G-Hss. Deshalb ist aber seine Echtheit kaum erschüttert (gegen BH Ha.). — Auch hier soll wie V. 9 nach BH Schm. „Salomo" gestrichen werden, was sich jedoch erübrigt. — Der rhythmische Schluß „am Tage seiner Herzensfreude" braucht weder umgestellt (Bu. Ha.), noch gar als Zusatz beseitigt zu werden (BH).

4, 1: Die dichterische Wiederholung „schön, ja schön" scheint besonders beliebt gewesen zu sein, vgl. 1, 15, und das Metrum, das in den Zwei- oder Dreizeilern durchaus nicht immer gleich viele Hebungen aufweist, verlangt keine Streichung des zweiten „ja schön" (BH Ha. Schm.). — „Deine Augen sind Tauben", ohne „wie", vgl. 1, 15. — „hinter deinem Schleier hervor" könnte aus V. 3 eingedrungen sein (BH Ha. Schm.), kann aber ebenso eine der typischen, formelhaften Wiederholungen darstellen[7]. — Ob הר „Gebirge" unecht ist (Bu. BH Ro.), läßt sich nicht entscheiden; V S lesen es, G und hebr. Hss aber nicht. Da es auch im parallelen Vers 6,5 überall fehlt, ist es doch wohl wahrscheinlicher, daß die *Angleichung* sekundär und M ursprünglich ist. Der ungefähr gleichlautende Passus in Kap. 6 ist ja durchaus nicht in jeder Einzelheit kongruent.

4, 4: M ist im ganzen Vers in Ordnung. Zu תלפיות vgl. A. M. Honeyman, JTS 50 (1949), 51 f.

4, 5: Die doppelten „zwei" korrespondieren sich und das erste ist nicht zu streichen (Bu. BH Ha. Schm. Mi. Fi. Bea); das gilt auch von der gleichlautenden Stelle 7, 4. Dort fehlt aber der hiesige Zusatz „die unter Lilien weiden". Dieser phrasenhafte Schluß begegnet sonst 2, 16 und 6, 3, und zwar auf den Bräutigam bezogen, das heißt also bildlich für Liebesfreuden. Ist er hier erst später aus 2, 16 eingedrungen (BH Ha. Schm.)? Kaum! Denn hier hat er einen natürlichen Anschluß, da von zwei jungen Gazellen die Rede ist (Bu.). Es muß immer wieder betont werden, daß das Hl eine ausgeprägte Vorliebe für Wiederholung von Ausdrücken, Vergleichen, Halbversen und Versen hat, die

---

[7] Lautet der erste Halbvers „siehe, du bist schön, meine Freundin, ja schön", dann ist es sogar für die metrische Länge notwendig.

z. T. in Variationen wieder auftauchen. Das ist weniger als ideenarme Verlegenheit denn als bewußte und beabsichtigte dichterische Art zu werten. Sie geht geradlinig so weit, daß ganze Szenen dublettenhaft wiederkehren, so das *nächtliche Suchen* 3, 1—5 und 5, 2—8, der *Festzug* 3, 6—11; 6, 8—12; 8, 5—7, und besonders Wiederholungen in Beschreibungsliedern. Unser Abschnitt 4, 1—7 hat zum Teil wörtliche Parallelen in 6, 4—7; 7, 4—6.

Hier setzen die großen literarkritischen Probleme ein. Ist unser Buch das Kunstwerk eines einzelnen Dichters oder eine Sammlung von ganz selbständigen Liedern? Letzteres wird in neuerer Zeit vielfach bezweifelt (s. S. 212). Dann aber: Haben wir das Dichtwerk einigermaßen unverändert vor uns, oder hat, wie die kultmythologische Hypothese annimmt, eine alte, heidnische „Liturgie“ weitgehende Veränderungen, Streichungen, Umdichtungen erfahren, um endlich für jüdische Ohren der späten Nachexilszeit kanonfähig zu werden, wie Schm. andauernd argumentiert? Als ein Hauptbeweis für jene Theorie müssen die Wiederholungen und Dopplungen dienen, an denen sich deutlich die Bruchstellen, Überleitungen und Lückenbüßer aufzeigen lassen sollen. Doch hat gerade Schm. betont (S. 40), daß „jene Verswiederholungen nur zum Teil sekundären Charakter haben“. Solche historischen und literarkritischen Fragen können hier nicht in extenso behandelt werden. Als Verfasser unseres kanonischen Buches gilt uns vorerst der Dichter, der es — ca. zwischen 400—200 v. Chr. — herstellte, wieweit ganz selbständig und wieweit auf alten, bereits vorhandenen „Hochzeitsliedern“ oder „Kultliedern“ fußend, liegt völlig im Dunkeln. Es ist grundsätzlich sehr schwer vorstellbar, daß um diese Zeit ein gebildeter und gläubiger jüdischer Dichter aus Jerusalem, der die Geschichte und die religiösen Kämpfe seines Volkes von Moses bis Jeremias und bis Esra kannte und bejahte, heidnische Lieder aus dem Tammuz-Ištar-Ritual hernahm, um sie zu verdunkeln, zu profanieren und so für die Hl. Schrift geeignet zu machen. Da hätte er doch gleich die zweifellos nicht ganz fehlende, harmlosere Liebeslyrik, die der Sitte und Religion seines Volkes nicht widersprach, sammeln oder aus eigenem Impuls neue und passende Lieder dichten können. Die „Verharmlosung“ und „Säkularisierung“ wäre zudem trotz aller Textverstümmelungen und -verwirrungen nur sehr unvollkommen durchgeführt worden, wenn z. B. das Suchen und Finden der Partner, der Brautzug, die hervorstechende Aktivität der Braut, vielleicht ein Nackttanz, in orthodox jüdischen Kreisen jener Zeit eine unvorstellbare Sache gewesen und nur von der heidnischen „Heiligen Hochzeit“ her begreiflich wäre. Das spätnachexilische Judentum kannte, soviel wir

einigermaßen sehen, zum wenigsten in seiner Allgemeinheit und in seiner geistigen Elite viel weniger Neigung zu synkretistischen Kompromissen wie etwa die vorexilische Königszeit unter Manasse und Jojaqim. Selbst der Hellenisierungsprozeß nach der religiös toleranten persischen Epoche wurde von außen mit Gewalt betrieben und hatte zunächst politisch-zivilisatorische, nicht rein religiöse Ziele. War aber die Religion direkt gefährdet, so gab es unwillkürlich trotz aller nicht zu leugnender Feigheit und Abtrünnigkeit sofort eine positive, starke Reaktion, wie die Makkabäerkämpfe um die Mitte des zweiten Jahrhunderts beweisen.

Was die vorliegende Arbeit betrifft, so ist der Text des spätjüdischen Dichters Ausgangs- und Zielpunkt. Als „Glosse“ und als „delendum“ kann nur bezeichnet werden, was evtl. in der Folgezeit in diesen fertigen Grundtext eingedrungen ist.

Nach diesem klärenden Exkurs kehren wir zu der obigen Feststellung zurück, daß kleine und größere Wiederholungen zum Stil des Dichters gehören und daß also der Schluß von 4, 5 „die unter Lilien weiden“ nicht als Glosse aus 2, 6 zu streichen ist. Das Problem geht nämlich weiter in:

4, 6: Man sagt (Bu. BH Ha. Schm.), der ganze Vers sei ein Einschub, „eine Variante aus 2, 17 und durch 2, 16b hierher geraten“ (Ha.). Aber dagegen spricht die einheitliche Überlieferung der alten Versionen und die soeben besprochene prinzipielle Neigung des Dichters selbst zu solchen Wiederholungen. Im übrigen ist 4, 6b gegenüber 2, 17 sehr verschieden und mehr als ein bloßer Einschub von dort. „Myrrhenberg und Weihrauchhügel“ nehmen deutlich Bezug auf die „zwei Brüste“ 4, 5. Der Gedankengang des Dichters ist durchsichtig: die Erwähnung der „zwei Brüste“ führt zum Vergleich mit „zwei Kitzen“; zu ihnen paßt die dichterische Ergänzung, daß diese „unter Lilien weiden“. Der Geliebte, vom fraulichen Reiz angezogen, bekennt nun, wie er bis zum frühen Morgen „zum Myrrhenberg und Weihrauchhügel“ gehen will. Daß der Dichter an 2, 16. 17 gedacht hat, ist möglich wie bei all den vielen Refrains und Varianten; aber wir dürfen deswegen 4, 6 nicht als „hierher geratenen“ Einschub ausscheiden. Im Bewußtsein, die Beschreibung abgebrochen zu haben, folgt 4, 7 ein allgemeiner Schlußsatz.

4, 8: Während Bu. die Vokalisation des M-Textes beibehält, punktieren Ha. BH Fi. Mi. Ro. Bea mit den alten Versionen אֵתִי, statt M אִתִּי, wobei Ha. das zweite אתי ohne genügenden Grund in אֲחוֹתִי abändern möchte. Etwas eigenartig ist dabei der Wechsel der Synonyma בוא und אתה und die Fortsetzung des Imperativs durch die 2. Person. Ich

möchte mit *Ehrlich* und *Vaccari*[8] אִתִּי punktieren und die folgenden Verba תָּבֹאִי und תָּשׁוּרִי[9] lesen: „Du holst mich ... zwingst (mich) herabzusteigen". Der Bräutigam hält sich im Gebirge auf 2, 8. 9. 17; 8, 14[10]. So ist V. 8 kein isolierter „Lückenbüßer" (Bu), sondern findet seine logische Fortsetzung in V. 9: „Du hast mich beherzt (kühn) gemacht לִבַּבְתִּנִי".

4, 9: „Braut" neben „Schwester" hier und V. 10. 12; 5, 1 zu tilgen (Bu. BH Schm. Fi.), ist nicht begründet. — „Ein einziges (Qere!) deiner Augen" verträgt keinen willkürlichen Einschub von מֵאוּרֵי (BH Ha. Schm.). — ענק מצורניך braucht keine Änderung zu erfahren (gegen BH Schm.), gleich ob das Hapax legomenon צוּרֹנִים *Halsschmuck* (Köhler) oder als Nebenform nur *Hals* bedeutet, wie die alten Versionen annehmen.

4, 10 ist nichts zu streichen (Bu. BH Fi.) oder hinzuzufügen (Ha.)!

4, 11: Wieder ist „Braut" zu belassen (gegen Bu. BH Ha. Fi. Schm.). Noch weniger ist „Honig" (Bu. Fi. Schm.) oder „Duft" (Bu. Schm.) zu tilgen.

4, 12: Ha. stellt 12 vor 15; aber durch diese Einordnung nach sachlichen Gesichtspunkten werden die Tautologien in beiden Versen zu gehäuft; der Abstand ist schöner. — M גל in גן zu verbessern, kann vielleicht richtig sein, da alle alten Übss. und viele hebr. Hss so lesen, Ha. und Schm. nehmen indes zweimal גל = „Born" an[11] und streichen die Wiederholung, was keinesfalls erlaubt ist. Wenn aber גל wirklich richtig überliefert ist, dürfte man es eher mit „Türe" übersetzen; wenigstens im talmudischen Hebräisch ist גל = *(Dreh)-Türe* gut bekannt. Auf diese Weise wäre vermieden, daß der gleiche Ausdruck „ein verschlossener Garten" zweimal vorkommt[12] und M wäre als lectio difficilior gegenüber den Übss. im Recht.

4, 13: Da 12b und besonders 15 mit Nachdruck die Segnungen des Wassers als Vergleich herangezogen werden, ist שלחיך wohl sicher zu übersetzen mit „deine Kanäle, Bewässerungsrinnen"[13]. — Die Einschiebung von כל (Bu. BH Mi. Fi.) erübrigt sich. — „Kopher und Narden" ist wohl nicht Dittographie (gegen Bu. Ha. Schm. Fi. Ro. BH).

4, 14 führt die duftenden Erzeugnisse des Gartens an. Das Metrum ist nicht so streng, daß Umstellungen nötig wären.

---

[8] Bib 28 (1947), 398 s.

[9] שׁוּר = *herabsteigen;* vgl. Köhler-Baumgartner.

[10] Auch Schm. verwandelt die Formen in *maskuline* Imperative und streicht „Braut".

[11] גל bedeutet aber „Steinhaufe" und (gewölbte) „Woge", nicht „Born" oder „Quelle" („spring" F. Landsberger: JBL 73 [1954], 206).

[12] Etwas anderes ist der Ausruf „schön, ja schön" 1, 15; 4, 1 oder die Wiederholung „vom Libanon" 4, 8.

[13] Die Braut ist ja ein wasserreicher Garten.

4, 15 schließt formell an die Vergleiche in 12 an. Daher ist die Konjektur „der Quell meines Gartens ist“ (Bu. BH Ha. Schm. Mi. Fi. Bea) abzulehnen; die Braut selbst *ist* ein Gartenquell, ein Born lebendigen Wassers[14] und Fluten vom Libanon[15].

5, 1: „Braut“ vgl. zu 4, 9. — Ha. schreibt mit Recht, daß kein genügender Grund vorhanden ist, den letzten Stichos zu streichen (Bu. BH Fi.). Aber auch die drei pluralischen Imperative gegen alle Überlieferung in singularische umzuwandeln, ist nicht gestattet. Zwar ist eine wirkliche Teilnahme der Freunde an den Liebesgenüssen kaum vorstellbar, und so wird dieser letzte Satz als allgemeiner, abschließender Freudenruf zu gelten haben, der nicht wortwörtlich, sondern im Sinne einer Selbstaufforderung zu nehmen ist (vgl. 2, 5. 15).
5, 2: Ha. Schm. wollen ohne Grund „meine (Locken)“ in „seine“ abändern.
5, 4: Die Vorschläge in BH sind überflüssig. — עליו ist wesentlich besser bezeugt als עלי (gegen Bu. Fi. BH).
5, 5 f: Die mannigfachen Versuche, 6 c bald hier bald dort einzuschieben, erübrigen sich wenn בדברו übersetzt wird „als er sich abwandte“[16]. — „Am Griff des Riegels“ ist nicht zu beseitigen oder zu ändern (Ba. BH Schm.). — „Und war verschwunden“ darf man trotz der Vereinfachung in G belassen (gegen Bea).
5, 7: „Wächter“ braucht nicht getilgt (Bu.) und „Wächter der Mauern“ nicht transponiert zu werden (BH). Zu den Streichungen Schmökels vgl. 3, 3.
5, 9: *Dod* ist nie Eigenname. Die Frage hat, wie aus der Antwort hervorgeht, den klaren Sinn: „Was ist dein Geliebter im Vergleich mit irgendeinem anderen Geliebten?“ (gegen Ha.)[17].
5, 11: Ha. und Schm. sehen „seine Locken“ als Glosse an, BH „rabenschwarz“, beide ohne genügenden Grund.
5, 12: Das Hapax legomenon מלאת, sicher mit מלא zusammenhängend, kann nicht *Aushöhlung, Becken, Teich, océan* (Ro.) bedeuten, sondern *Auffüllung*[18]; der natürlichste Sinn ist dann *Rand* oder *Damm,*

[14] „Born“ wird von Ha. zu Unrecht gestrichen.

[15] Das וְ vor נזלים zeigt, wie zuverlässig M ist, und darf nicht unterschlagen werden, wie es meist geschieht; zur substantivischen Bedeutung vgl. Köhler-Baumgartner. Dieser letzte Vergleich ist vollends ganz überschwenglich.

[16] Vgl. Köhler-Baumgartner, Ro. Die Konjektur בעברו (Bea; auch Dyson: Bib 36 [1955], 519) ist damit hinfällig.

[17] Vgl. Bu.: „Der Vers fordert die Beschreibung ebenso heraus wie 7, 1 b die der Braut.“

[18] Ha. „auf Überfluß sitzend“ gibt aber keinen guten Sinn und die von Köhler-Baumgartner aufgenommene Konjunktur von Kuhn מכלאת *Hürden* paßt nicht zu „Wasserbächen“.

ähnlich מלוא. — Die Einschiebung von „seine Zähne“ entbehrt jeden Anhaltspunktes und ist auch *propter contextum* (Bea)[19] nicht berechtigt.
5, 15: Fi. möchte statt „auserlesen“ lieber „prachtvoll“ setzen, was völlig unnötig ist.
5, 16: הודו (Fi.) muß als rein subjektive Konjektur bezeichnet werden. Auch חנו (Bea) ist wohl zu abstrakt und man muß „Gaumen“ stehen lassen, sei es als Umschreibung für *Stimme* (2, 14) oder wahrscheinlicher für *Kuß* (7, 10)[20].

6, 2: „Um in den Gärten zu weiden“ wird wegen des nahe vorausgehenden „er ging in seinen Garten“ meistens für unecht gehalten. Von den beispielshalber in BH angeführten Konjekturen entfernt sich „um nach den Reben zu sehen“ (Ha. Schm.) entschieden zu weit vom eindeutig überlieferten Text[21]; das Gleiche gilt erst recht von Fi.: „um sich zu weiden am Duft der Weinstöcke“. Der Plural בגנים drückt gut einen allgemeinen, räumlich und zeitlich unbestimmten und stets wiederholbaren terminus technicus aus[22].
6, 4 f: „schrecklich wie Bannerscharen“ bezeichnet BH als *prb add* aus V. 10; ebenso Ha. Ro. Schm.! Bu. hält eher „lieblich wie Jerusalem“ für einen späteren Einschub. Die Berufung auf Rhythmus und Metrum rechnet zu wenig mit der Abwechslungsmöglichkeit und Freiheit, ja vielleicht sogar absichtlichen Durchbrechung der sonst allzu monotonen Gleichmäßigkeit. Schwerer wiegt der Einwand, daß „schrecklich“ neben „lieblich“ nicht recht passen will. Dagegen ist es in V. 10 zweifellos am Platz. Immerhin kann bei der typischen Vorliebe für Wiederholungen auch schon hier, wie in V. 10, neben der Lieblichkeit die schaudererregende, unüberwindliche Zaubermacht der Freundin erwähnt werden. Zudem leitet gerade dieser Schluß von V. 4 auf V. 5a über, so daß BH Ha. Schm. annehmen, auch 5a sei mit dem Schlußwort des vorangehenden Verses hierher verschoben worden. Allein hinter der begeisterten Frage von V. 10 käme der imperativische Ausruf von 5a wenigstens ebenso befremdend wie hier nach dem zu V. 10 parallelen V. 4[23]. Ferner bilden

[19] = Vaccari: Bib 28 (1947), 399—401.
[20] Die Streichungen und Ergänzungen von Bu. in 15 f haben in der Literatur keinen Anklang gefunden.
[21] „Weiden“ ist auch deswegen besser, weil es V. 3 wieder aufgenommen wird.
[22] Etwa = „Gartenweide auszuüben“, vgl. 8, 13 „Gartenbewohnerin“, 1, 6 „Weinbergwächterin“.
[23] Ganz unmöglich ist die Versetzung, wenn der Fragesatz V. 10 einen Lobpreis aus dem Munde der Königinnen und Nebenfrauen (V. 9) darstellt, 8—10 also eine Einheit bilden (Bu. Mi. Ro. Bea, mit etwas anderer Rollenverteilung Schm.), was allerdings sehr fraglich ist. „Wende deine Augen von mir ab“ ist jedenfalls Ausruf des Bräutigams.

die *Augen* V. 5a einen guten Anfang der hier folgenden Schilderung der Haare, Zähne, Schläfen. Sie scheinen sogar das Stichwort gewesen zu sein, um die überschwengliche Beschreibung des Antlitzes in 4, 1—3 leicht verändert noch einmal zu bringen. M und alle Versionen sind also wohl sicher im Recht.

6, 8: המה in לשלמה umzuwandeln (Bu. Ha. Fi. BH?) ist graphisch kaum erlaubt und auch sachlich überflüssig, da der Harem Salomos nicht genau und ausschließlich Vorbild sein soll[24]. Daher ist auch „Mädchen ohne Zahl" schwerlich zu streichen (Ha. Ro.). Schm. hält המה für eine „verderbte Glosse".

6, 9: Rhythmisch herrscht die Dreizahl vor wie in V. 8. Streichungen erübrigen sich (Ha. Schm.). Der Gedanke, daß die „Einzige" auch der Liebling ihrer Mutter ist, paßt gut. — Für ברה schlägt BH בדה vor, richtiger müßte es לבדה heißen (Bu. Köhler-Baumgartner); läßt sich das eine durch אחת stützen, so ברה durch תמתי, durch das wieder aufgenommene ברה in V. 10 und besonders durch die einheitliche Textüberlieferung[25]. Fi. vermutet zu Unrecht, daß „Nebenfrauen" vielleicht zu streichen sei.

6, 10: Vgl. V. 4. Soll wirklich hinter נדגלות ein altes נֵרְגַל stecken, wie die kultmythologische Hypothese will (Ha. und Schm. nach A. Jeremias)? Kaum wahrscheinlich! Zudem müßte die Abänderung nicht auf Grund eines im Volk tradierten Liedes, sondern auf Grund eines geschriebenen Textes (ד־ר) gemacht worden sein. Hätte ein orthodoxer Korrektor den heidnischen, leicht entbehrlichen Ausdruck nicht eher ganz beseitigt? Statt dessen kam er — wieder durch einen späteren Bearbeiter? — auch nach V. 4!

6, 11: „Nußgarten" braucht nicht pluralisch vokalisiert zu werden (Bu. BH)[26].

6, 12: „Ce verset est le plus difficile du livre" (Ro.). Sinn und Zusammenhang sind umstritten. Bu. schreibt — m. E. richtig —: „Sicher spricht in V. 11f der Geliebte"[27]; ähnlich Fi. und Ro., während Ha. schwankt. Dagegen legen Mi. Bea Schm. V. 11f der Braut in den Mund und machen daraus ein ganz selbständiges Lied. Logischer ist eine Verbindung mit der in V. 10 aufgeworfenen Frage. Die Braut macht auf ihn einen gewaltigen Eindruck (10), er geht

---

24 Vgl. die abweichenden Zahlen 3 Kg 11, 3.

25 Dazu ist die ähnliche Stelle Spr 4, 3 zu vergleichen „*zart* und einzig meiner Mutter". Übrigens berührt sich der Sinn von ברר = *ausscheiden, auslesen* eng mit dem von בדד *einzeln sein* (vgl. G V: electa).

26 Wegen der großen Ähnlichkeit mit 7, 13 hat G nachträglich von dorther eingefügt: „Dort will ich dir meine Liebe schenken". Dieser Einschub darf nicht zur Rekonstruktion von V. 12 dienen (gegen Bu.).

27 Kaum haltbar ist die Behauptung, daß im vorhergehenden Lied die Braut und die Frauen reden.

ihren Reizen nach (11) und wird von ihr erhöht (12). Aber auch die Frage in V. 10 kommt nicht unvermittelt; sie ist eine Folge der vorausgehenden Verse 8f, wo die Braut mit einem königlichen Gefolge geschaut wird. Es handelt sich also V. 8—12 um einen Brautzug, der seinerseits sich wieder anschließt an das Lob der Schönheit 4—7. Dieser Aufzug der Braut, der sich aus V. 8. 10. 12 ergibt, ist eine Parallele zum Zug des Bräutigams 3, 6—11[28]. — Nun zum Text! — „Ich kannte mich selbst nicht mehr" gehört sprachlich sicher zusammen (so Bu. Ha. Schm. Fi. gegen Mi. Ro. Bea)[29]. Das Folgende sagt, weshalb er „sich selbst nicht mehr kannte": „Sie setzte mich auf das Prachtgefährt (Pl. die Wagen)." — Endlich das letzte Wort עמי־נדיב! Die hilflose Wiedergabe mit „Aminadab" G V hat anscheinend die Vokalisierung in M עַמִּי beeinflußt; punktiert man עַמֵּי (Mi. Bea), so ergibt sich „(das Prachtgefährt) des *fürstlichen Gefolges*"[30]. Auf diese Weise läßt sich „le plus difficile verset", der nach Schm. hoffnungslos verderbt wäre, ohne Änderung des M-Textes und ohne Konjekturen begreifen. Von V. 4—12 redet der Bräutigam.

7, 1: Das viermalige שׁוּבִי braucht weder in סֹבִּי geändert, noch das viertemal gestrichen zu werden (Bu. BH Ha. Schm. Fi.). — Selbst die nicht schlecht überlieferte Lesung בְּ statt כְּ (Bu. BH Schm. Fi. Bea) ist kaum vorzuziehen.

7, 2: „Wie" möchte BH ohne genügenden Grund tilgen; auch „Hände" kann bleiben trotz des Fehlens in G — außer G^{A} — (Bu. BH).

7, 3 M סַהַר „Rundung" ist wohl richtig (gegen Bu. BH Schm.)[31].

7, 4: Zu „zwei" vgl. 4, 5.

7, 5: Stichus 5b *deesse videtur* (Bea, ähnlich Mi. Ro.). Das ist in Anbetracht des Metrums wohl richtig und Bu. Ha. Fi. wollen die Lücke mit 6a ausfüllen, während BH auch noch andere Vorschläge anführt, die jedoch wenig überzeugen. Allerdings ist zu bedenken, daß V. 6 unter dem Stichwort „Haupt" eine Einheit bildet[32]. Auch würde bei der angenommenen Verschiebung sofort nach der Erwähnung des Halses 5a der Übergang zum Haupt[33] 6a folgen, was sonst nie üblich ist. Eher könnte man aus 4, 4 ergänzen: „in Schichten aufgebaut",

---

[28] Beide Male begegnet die Frage: „Wer ist das?" Beim Bräutigam bilden Kriegshelden die Begleitung, bei der Braut „Königinnen, Nebenfrauen und Mädchen ohne Zahl". Der Bräutigam sitzt in einer salomonischen Sänfte, die Braut auf einem fürstlichen Gefährt (V. 12).

[29] Vgl. neben der freien Konjektur von Mi. die gekünstelten Übersetzungen von Ro. „Je ne sais ..., mais l'amour m'a jeté" und Bea „Inopinato sustulit me impetus meus (נפשׁי)."

[30] Vgl. 7, 2 „Fürstentochter".

[31] Mi. Ro. Fi. ändern am Konsonantentext nichts, übersetzen aber zu frei.

[32] Bu. sieht darin den Grund, weshalb 6a später an die jetzige Stelle gezogen wurde.

[33] Gemeint ist die behaarte Schädeldecke oder der Scheitel.

Es kann aber auch möglich sein, daß der Dichter in V. 5 und 6 das Qina-Versmaß freiwillig verließ, weil er einerseits zum „Elfenbeinturm" des Halses keine weitere Apposition zur Verfügung hatte und andererseits vom Haupt noch speziell das Haupthaar erwähnen wollte. Das Metrum für sich allein berechtigt selten, von der einheitlich überlieferten Textfolge abzugehen. — Vor „die Teiche von Hesbon" ist sehr wahrscheinlich ein „wie" zu setzen[34]. (BH Ha. Schm.). Da der Ortsname unbekannt ist, bleibt es offen, ob *Beth* — oder *Bath-Rabbim* zu lesen ist.

7, 6: עליך besteht zu Recht (gegen Bu. Ha. Schm. Fi.), weil auch metrisch durchaus passend. — BH empfiehlt uneingeschränkt die Lesung „wie Karmesin" statt „wie der Karmel"[35]; aber das ist nach den Vergleichen in 5a höchst unwahrscheinlich. Daß, entgegen der masoretischen Punktation, „Königspurpur" einen zusammengehörigen Begriff bildet, entspricht dem Sinn und auch dem Metrum (gegen BH? Bu. Ha. Schm. Fi. Ro.).

7, 7: M „o Liebe" kann als ekstatischer Ausruf unverändert bleiben (gegen Bu. BH Ha. Schm. Mi. Fi. Bea). Schon 2, 7; 3, 5; 8, 4 haben V S „Geliebte" gelesen, und so auch hier. M G sind dagegen wohl im Recht[36]. — „Liebe" wird ergänzt durch das folgende „in Wonnen". Aq S[37] schieben lediglich ein ת ein: „Tochter der Wonnen", was von Bu. BH Schm. Mi. Fi. Ro. Bea akzeptiert wird.

7, 8: זאת wollen BH Ha. Schm. Mi. Fi. Bea tilgen; aber es hat im zusammenfassenden Satz seine Berechtigung, sei es in demonstrativer, sei es in relativer Bedeutung.

7, 9: „des Weinstocks" soll nach Bu. (BH) Ha. Schm. Mi. Fi. gestrichen werden, was indes nicht nötig ist. — Statt M רֵיחַ empfehlen Bu. (BH) Schm. Fi. Bea רוּחַ zu lesen, was sich gleichfalls erübrigt, da gerade der Duft eine große Rolle spielt und hier zu „Äpfel" vortrefflich paßt[38].

7, 10: לחכי anstatt M לדודי (Bu. BH Ha. Mi. Fi. Bea Schm.) ist graphisch sehr gewagt und psychologisch ist es unbegreiflich, wie חכי nach dem kurz vorhergehenden חכך so gänzlich verkannt worden wäre. Der Sinn von לְדוֹדַי — *so* punktiert — wird sein: „(der fließt) *zu meinen Liebkosungen*"[39]. — Ha. „wie Saft von Saron" ist kaum disputabel

---

[34] Haplographie! כ geht voraus, ב folgt.

[35] Dann wäre eine Versetzung nach 5a ausgeschlossen.

[36] In den Szenen 2, 7; 3, 5; 8, 4 ist es tatsächlich nicht nur die Geliebte, sondern auch der Bräutigam, deren gemeinsame Liebe nicht gestört werden soll.

[37] Druckfehler bei Bea: Sym.

[38] Der Unterschied ist im Hebr. gering, da רֵיחַ und רוּחַ die gemeinsame Wurzel *Atemluft* haben und auch אַף im Grunde *Schnauforgan* bedeutet. Wer aber „Duft des Atems" (oder gar *der Nase)* unästhetisch findet, könnte evtl. im Plural lesen: „Duft *deines Antlitzes*" (das mit Parfümen gesalbt ist).

[39] Daß nach 10a plötzlich die *Braut* redet (Ro.), ist nicht glaubhaft.

und die Berufung auf G unverständlich, da G nur רובב in רבבו verlesen hat. — Die Lesung „meine Lippen und Zähne“ vgl. G V S Aq und Bu. BH Ha. Fi. Schm. Bea Mi.) wird richtig sein und verlangt nur eine Änderung von M י in ו.[40]. Immerhin ist M „Lippen der Schlafenden“ lectio difficilior und wäre in Erinnerung an den Refrain 2, 7; 3, 5; 8, 4 nicht unmöglich (Ro.).

7, 12: „übernachten in den Dörfern“ ist einhellig überliefert und braucht nicht geändert zu werden „in den Weinbergen“ (BH Ha. Schm.), welche Konjektur sich mit V. 13a nicht verträgt, weshalb auch BH Ha. Schm. es dort streichen müssen.

7, 13: „nach den Weinbergen“ ist nicht zu tilgen (vgl. oben V. 12). Bu. möchte „wir wollen sehen“ eliminieren. — נפתח statt M פתח (BH Bea) ist möglich, aber nicht nötig. — 13c wird von Bu. zu Unrecht gestrichen, darf aber auch nicht hinter 14 gestellt werden (Ha. Schm. BH?), weil V. 14 allein bereits einen schönen Abschluß bildet. Die Szene in 14 scheint eine andere zu sein, die angehängt wurde, während 13 ein Liedchen für sich beendet[41].

7, 14 ist keine Fortsetzung der indirekten Frage V. 13 (Ha. Schm.), sondern ein eigener Schlußsatz. — „unsere Türe“ braucht nicht in „*meine* Türe“ (BH) verändert zu werden, noch weniger ausfallen (Ha. Schm.). — Vor מגדים ist פרי (Ha. Schm. BH?) trotz 4, 13. 16 entbehrlich.

8, 1: M „*wie* (einen Bruder)“ ist sachlich richtig und es bleibt unbestimmt, ob ein כ wegen Dittographie zu tilgen ist. (G V und Bu. BH Ha. Schm. Mi. Bea?).

8, 2: Von den beiden Verben am Anfang ist weder das erste (Bu. BH Ha. Schm.), noch das zweite (Fi.) zu tilgen. Die Doppelung intensiviert die Aussage. — „die mich unterwies“ ist lectio difficilior. G — wie so oft — hat mechanisch und wörtlich aus 3, 4 aufgefüllt, während V T mit M übereinstimmen (gegen Bu. BH Schm. Ha. Fi.). — Unbedeutend ist die Frage, ob *c mlt Mss T*[42] (BH Bea) רִמֹּנִים statt רִמֹּנִי anzunehmen ist (so BH Bu. Ha. Mi. Fi. Bea); am besten liest man das Plural-Suffix רִמֹּנַי (G[43] L V S? und Schm.).

8, 3f: Die vorausgehenden Worte spricht die Braut bei einer freundschaftlichen Zusammenkunft. Mi. bezeichnet daher 3f mit Recht als

[40] Lies wohl שְׂפָתַי וְשִׁנַּיִם. Falls רובב mit בְּ konstruiert werden muß, ist noch ein drittes ב einzusetzen.

[41] Vgl. den sehr bemerkenswerten Artikel von F. Landsberger, Poetic units within the Song of Songs: JBL 73 (1954), 211.

[42] Die besonders in unserem Buche sehr freie Targum-Paraphrase kann höchstens für ein ganzes Wort, nicht aber für Endungen etwas besagen.

[43] σου B* ist Schreibfehler.

einen „psychologisch feinen Schluß", der zwar nach Art der Stilistik unseres Buches geläufige Worte wiederholt[44], aber dennoch echt sein wird (gegen BH Ha.). Während V. 3 mit 2, 6 völlig identisch ist, bringt V. 4 wohl bewußt eine kleine Abwechslung gegenüber 2, 7 und 3, 5: „bei den Rehen und Hinden der Flur" ist weggelassen und wird besser nicht eingeschoben (gegen BH Ha. Mi. Fi.), obwohl schon G wieder einmal harmonisierte (nicht aber V S); 5, 8 fehlt es ebenfalls. Auch die zweimalige Fragepartikel „was" weicht von der geläufigen Phrase ab.

8, 5: Da ab 5 b wahrscheinlicher der Bräutigam spricht, sind die Suffixe in M anders zu punktieren, die Konsonanten bleiben unberührt. — Der synonyme Parallelismus „dort kam in Wehen, die dich gebar" ist kaum eine unechte Variante (Ha. Schm.).

8, 6: Das betonte, zweimalige „*Siegel*" wirkt dichterisch gut und eine Verderbnis etwa aus „Spange" ist kaum möglich (Bu. BH? Ha. Schm. Fi.). — „*Ihre* (Eifersucht)" zu lesen, ist unnötig. — „Gluten des Feuers" ist einheitlich bezeugt und sachlich nicht *töricht* (Schm.), so daß sich die Konjektur „Gluten Gottes" (Bu.? Ha. Schm.) erübrigt. — „Flamme(n) Jahwes" bildet zum Vorausgehenden eine abschließende Apposition, so daß der *Konsonantenbestand,* den alle alten Übss. bezeugen, sich in Ordnung befindet; die vorgeschlagene Wiederholung „ihre Flammen" (Bu. BH? Ha. Schm. Mi. Fi.) ist kaum ursprünglich und wird durch die sklavisch getreue Übersetzung in G *nicht* gestützt.

8, 7: Durch das Wort „Liebe" in 7 a und 7 b werden beide Halbverse etwas zu lang; aber vielleicht soll dadurch gerade das Gewicht dieses Stichwortes erhöht werden. 7 a nur „sie" zu lesen, schlagen vor Bu. BH? Ha. Schm. Fi., 7 b „um Liebe" zu tilgen BH.

8, 9: Weder נָצוּר (BH? Ha.) noch weniger נְצִיב (BH? Ro.) ist erforderlich.

8, 10: M „wie (Türme)" braucht nicht gestrichen zu werden (Bu. BH Mi. Bea), trotz G^B LS. Dasselbe gilt für כמוצאת (BH). — Ebenso ist „(in) *seinen* (Augen)" beizubehalten (gegen BH Fi.).

8, 11: „den Weinberg übergab er den Hütern" wird ohne genügenden Grund beseitigt (BH Ha.). „Jeder" im folgenden Satz bezieht sich auf diese zurück; desgleichen 12 b.

8, 13: „Die du in den Gärten wohnst" scheint festzustehen. Am schwierigsten ist das folgende „(auf deine Stimme) lauschende Gefährten". „Gefährten" mit S zu streichen und Imperativ „gib acht" zu lesen (Ha. BH?) ist doch wohl zu gewalttätig. — „*Meine* Gefährten lauschen; laß deine Stimme *uns* hören" (Bu. Fi.) würde nur

[44] Bu. gebraucht wieder die Bezeichnung „Lückenbüßer".

ganz geringfügige Änderungen am Text verlangen. Dann wird man aber besser gleich bei M bleiben: „Gefährten lauschen (gern) auf deine Stimme; laß (sie) mich hören!", oder metrisch besser abgeteilt: „Gefährten lauschen; laß (auf) deine Stimme mich hören!"

Ergebnis

Die obige, sine ira ac studio durchgeführte Untersuchung zeigte, daß der hebr. Text des Hl, wenigstens in seinem Konsonantenbestand, sehr gut erhalten ist. Zu ändern waren nur mit weitgehender Wahrscheinlichkeit, aber *nicht sicher:*

1, 3 Einschiebung von מ, Umstellung von ו.
1, 7 Umstellung ט — ע.
2, 13 Tilge י (= Qere).
3, 10 מ zu streichen?
4, 8 Lies zweimal י statt ו?
7, 5 Einschiebung von כ (zwischen כ und ב).
7, 10 Lies statt י ein ו?

Das ist auffallend wenig, namentlich in Anbetracht des nicht gerade einfachen Textes und Wortschatzes und der vielen Hapax legomena [45]. Die beste Erklärung hiefür mag darin liegen, daß der Dichter, Sammler, Kompilator der Lieder den Wortlaut nicht nur sorgfältig, sondern auch zu einer späten Zeit aufschrieb. Unser heutiger Text, abgesehen von eventuellen mündlichen oder schriftlichen „Quellen", gehört zu den spätesten des AT. Die lange Entwicklungsgeschichte, die Schm. dem uralten, mythologischen Motiv zuerkennen muß — mit Einschluß einer altisraelitischen und einer dem 3. oder besser erst dem 2. Jahrhundert zugeschriebenen „verharmlosenden und verdunkelnden" Rezension — ist reine Hypothese [46].

Bei einer textkritischen Untersuchung lagen die Probleme der literarischen Komposition mehr am Rande. Doch wurde schon gelegentlich erwähnt, daß die alte Ansicht, im Hl seien heterogene Volkslieder lose zusammengetragen, heute weithin verneint wird [47], besonders dann, wenn ein zusammenhängendes „Drama" entweder kultischer [48] oder historisierender [49] Art herauskommen soll. Doch

---

[45] Z. B. 2, 11. 13. 15. 17; 4, 4. 9; 5, 12; 7, 2. 3. 6. 9. Nach Schmökel S. 41 beläuft sich ihre Zahl auf ca. fünfzig.

[46] Hypotheses non fingo, war ein Wahlspruch Newtons!

[47] Daß das Hl eine ausgeprägte Kunstdichtung ist, wurde besonders betont von C. Gebhard, Das Lied der Lieder, Berlin 1931.

[48] H. Schmökel, Heilige Hochzeit und Hoheslied, Wiesbaden 1956.

[49] A. Bruno, Das Hohe Lied (und: Das Buch Hiob). Eine rhythmische und textkritische Untersuchung nebst einer Einführung in das Hohe Lied, Stockholm 1956.

wird die „Liederhypothese" auch neuestens wieder verteidigt[50]. Mit der Erkenntnis, daß selbst ein einheitliches dichterisches Kunstwerk auf bereits bekannte und in ähnlicher Form kursierende Gesänge und Motive zurückgreifen konnte, ist ein gewisser Mittelweg zwischen den Verteidigern der Einheitlichkeit und der Liederhypothese erreicht. Wenigstens am Schluß (8, 8—12) scheinen zwei kurze populäre Liedchen eingereiht zu sein, die weitgehende Selbständigkeit verraten.

Öfters kamen wir auf Umstellungsversuche zu sprechen. *Schmökel* hat die acht Kapitel sehr stark auseinandergeteilt und die Verse oder Versgruppen mosaikartig zu einem Kultdrama mit 36 Abschnitten zusammengestellt, ferner zahlreiche, „den Ursinn verschleiernde" Glossen ausgeschieden. Wesentlich maßvoller ist *Haller* vorgegangen. Tatsächlich scheint die Textfolge und Anordnung bis zu den einzelnen Versen und Halbversen ebensogut erhalten zu sein wie der Wortlaut selbst. Wiederholungen und — etwa aus metrischen Gründen — angefochtene „Glossen" lassen sich als ursprünglich erweisen.

Textkritik im eigentlichen Sinne, die den Zustand des Hl als sehr gut aufzeigen konnte, wurde von den laufend zitierten Autoren naturgemäß in unterschiedlichem Ausmaß betrieben. Doch hat sich in manchen Fällen wohl allzu rasch ein gewisser „sensus communis" herausgebildet. Neben einem Vertreter der alten Schule, *K. Budde,* war es offensichtlich die *Biblia Hebraica*[51], die auf die Kommentatoren großen Einfluß ausübte und bis zur Gegenwart ausübt. Ihr textkritischer Apparat stellt selbstverständlich nur eine Auswahl gemachter Vorschläge zur Debatte und bringt außerdem die Meinung des Bearbeiters zum Ausdruck. Es sei die Bemerkung erlaubt, daß bei einer Neubearbeitung[52] mit dem kategorischen Sigel „*l*" bedeutend rarer operiert werden sollte und um so häufiger mit „frt", „prb", „prps", „sed?". Veraltete und übereilte Vorschläge könnten übergangen, d. h. den ausführlichen, auch die Geschichte der Textkritik behandelnden Kommentaren überlassen bleiben. Das ist um so wichtiger, als BH ob ihrer unbestrittenen Vorrangsstellung anscheinend geradezu exemplarischen Charakter gewonnen hat, wenn z. B. unter anderen das Göttinger „Alte Testament Deutsch" — bloß aus Raumersparnis? — seine Textkorrekturen nur mit einem Verweis auf „BH³" begründet, oder das neueste hebräische Lexikon von Köhler-Baumgartner Konjekturen von dort nicht selten zu Unrecht als sicher angenommen hat.

---

50 R. Gordis, The Song of Songs, 1954. F. Landsberger, Poetic units within the Song of Songs: JBL 73 (1954).

51 BH³ Canticum Canticorum, praeparavit Fr. Horst, Stuttgart 1935.

52 Die Editio septima (1951) und nona (1954) hat lediglich unterlaufene Fehler

Die Geneigtheit, den M-Text zu „verbessern", ist natürlich großenteils eine subjektive Sache. Sie wird auf heutzutage bereits erwiesene Forschungsergebnisse über den Text der einzelnen Bücher Rücksicht nehmen müssen. Bei Büchern wie etwa Sm, Jer, Ez, Spr kennt man Beispiele genug für Wucherungen und Verderbnisse. Bei späteren Schriften wie Job und Koh ist schon viel mehr Vorsicht am Platz, und dasselbe gilt erst recht für unser Hl. Allgemeine Beachtung verdient der Satz: „Heute ist die Zurückhaltung gegenüber modernen Konjekturen größer als zur Zeit ihrer Erarbeitung"[53]. Daher dürfen, ja müssen schon beinahe eingebürgerte Änderungen, die der erste Autor vielleicht nur als vorsichtige Vermutung äußerte und die seitdem von Kommentar zu Kommentar mit zunehmender Autorität weiterliefen, stets von neuem kritisch geprüft werden. Denn die mit Abstand erste Autorität ist unser hebräischer Grundtext, mag er auch bei weitem nicht immer ein inkorrupter Urtext sein.

(Abgeschlossen 6. März 1957)

Jeremias, Priester ohne Gottesdienst?

Zu Jer 7, 21—23

Von Albert Strobel OMI, Hünfeld

In seinem Buch *Worte der Profeten* führt Johannes *Hempel* seine Leser durch die Reihe der Propheten, in der einzelne der Figuren recht plastisch gezeichnet sind. Die Gestalt des Jeremias ist umrissen mit folgenden Zügen: Der Priester ohne Gottesdienst, der Judäer ohne Volk, der Einsame ohne Freunde[1].

Priester ohne Gottesdienst? Das heißt ohne Kult. Obwohl der Verfasser an dieser Stelle seines Buches Jer 7, 21—23 nicht anführt, so liegt doch der genannte Text dieser Auffassung zugrunde: „Also spricht der Herr der Heerscharen, der Gott Israels: Häufet nur eure Brandopfer auf eure Schlachtopfer und esset Fleisch! Denn ich habe euren Vätern, als ich sie aus Ägyptenland herausführte, über Schlachtopfer und Brandopfer keine Weisung gegeben. Vielmehr gab ich ihnen dies Gebot: Höret auf meinen Ruf, so will ich euer Gott sein und ihr sollt mein Volk sein; wandelt ganz den Weg, den ich euch gebiete, damit es euch wohlergehe!"[2]

---

korrigiert und z. T., besonders bei Is, Texte vom Toten Meer in dankenswerter Weise aufgenommen.

[53] J. Hempel: ZAW N. F. 23 (1952), 65.

[1] J. Hempel, Worte der Profeten, Berlin 1949, 138 ff.

[2] Jer 7, 21—23 (Übers. V. Hamp — M. Stenzel, Das Alte Testament, Aschaffenburg 1955). Parallelstelle: Os 6, 6.

Dem Wortlaut nach würde also Jeremias behaupten, daß Jahwe in der Wüste keine Opfergesetzgebung erlassen habe. Es genüge auf die unmißverständliche, den göttlichen Ursprung der Opfer leugnende Auslegung von W. *Rudolph* hinzuweisen: „Jer redet nicht von einem *et-et,* sondern leugnet das eine und verlangt das andere ... Da Jer diese Gesetzgebung kennt, kann seine Meinung — die auch allein dem Wortlaut entspricht — nur die sein, daß *Jahwe* mit dieser Opfergesetzgebung nichts zu tun habe. Für den antiken Menschen war das Opfer das Mittel, die Gemeinschaft mit der Gottheit herzustellen und, wenn sie durch Versündigung zerrissen war, zu erneuern; Opfer und Kultus war das Herzstück jeder Religion. Hier aber sagt Jer, daß der Kult nicht zum Wesen der Religion gehöre, daß er entbehrlich, ja schädlich sei, weil er von der Hauptsache, dem sittlichen Gehorsam ablenke“[3].

„Opfer und Kultus war das Herzstück jeder Religion“, und das besonders im Altertum, in der Umwelt des Propheten. Das sollte den Exegeten zur Vorsicht mahnen, um sich nicht *a priori* der Möglichkeit einer Interpretation zu verschließen, die dem „Sitz im Leben“ besser entspricht.

Die katholischen Exegeten legen die Stelle in dem Sinne aus, daß Jeremias nicht „das Opferwesen als solches (verwirft), sondern nur seine mißbräuchliche Handhabung“. Die schroffe Formulierung ist folgendermaßen zu erklären: „Die Mißbräuche im Kult bekämpft er mit Leidenschaft und stellt diesen, nicht ohne rhetorische Übertreibung und Einseitigkeit, die rechte Ordnung entgegen“[4].

Diese „rhetorische Übertreibung“ ist eine elegante Lösung des Problems, dürfte aber nicht vollkommen befriedigen. Näher wären wir einer wirklichen Lösung, wenn es sich feststellen ließe, daß wir es nicht mit einer grammatischen Figur, also mit Emphase und Hyperbel, die ja besonders bei den Morgenländern nicht zu verwundern wäre, zu tun haben, sondern mit einer *sprachlichen Ausdrucksweise,* die in der semitischen bzw. hebräischen Literatur nicht vereinzelt dasteht, so daß sie aus der parallelen Verwendung erschlossen werden kann.

---

[3] W. Rudolph, Jeremia (HAT, 12), Tübingen 1947, 49.

[4] F. Nötscher, Das Buch Jeremias (HSAT VII, 2), Bonn 1934, 86; und zuletzt in *Jeremias* (Echterbibel), Würzburg 1947, 33. Auch A. Gelin, Jérémie (La Sainte Bible). Paris 1951, 61: Le caractère décisif de l'affirmation ne doit pas faire conclure à l'absence de prescriptions sacrificielles dans la vieille législation. La sentence suivante (v. 23) fait entendre que ces prescriptions étaient subordonnées à l'essentiel de la religion. Les prophètes ont tous parlé ainsi“. Siehe Am 5, 21—24; Os 6, 6; Is 1, 10—17; Mich 6, 6—8.

1. Der hebräische Komparativ

Schon vor Jahrzehnten wurde eine Diskussion geführt über die Frage, ob לֹא ab und zu rhetorisch im Sinne von: „nicht allein“, „nicht im eigentlichen Sinn“, gebraucht wird[5]. Dies beweist schon, daß eine Deutung in dieser Richtung zum mindesten in der Luft liegt. Besser noch hat H. *Kruse* seine Untersuchung geführt und in einer besonderen Verwendung der Negation ein semitisches Idiom, das er die „dialektische Negation“ nennt, erkannt[6].

Die hier vorgelegte Untersuchung, die mich schon seit Jahren beschäftigt, trifft sich im Ergebnis mit der Studie von H. Kruse, geht aber von einem anderen Gesichtspunkt aus: nicht von der Untersuchung über die Bedeutung der Negation im Hebräischen, sondern von der Art und Weise, wie der Hebräer die Komparation ausdrückt[7].

Es ist bekannt, daß in den semitischen Sprachen nur das Arabische eine besondere Form für die Steigerung der Adjektiva entwickelt hat[8]. Nicht, daß der hebräischen Sprache der Komparativ abgehe: sie bedient sich zur Steigerung der Konstruktion mit מִן. Ursprünglich drückt *min* den Begriff der *Trennung* aus. Vom Begriff der Trennung zweigt sich der des *Abstandes* und des *Unterschiedes* ab. Daraus entwickelt sich eine der wichtigsten metaphorischen Verwendungen von *min* zur Angabe eines *quantitativen* oder *qualitativen Unterschiedes* nach Verben oder Adjektiven komparativischen Sinnes[9]. Auch Joüon[10] macht die Bemerkung, daß die hebräische Sprache die Idee des Komparativs nur rudimentär zum Ausdruck bringt. Nicht nur fehlt ihr die elative Form (wie deutsch *„besser“*, *„schlechter“*), selbst die komparativen Adverbia allgemeineren Sinnes *„mehr“*[11], *„weniger“*[12] gehen ihr ab. Ist nun der Satz eingliedrig, begnügt sich der Hebräer mit der adjektivischen, bzw. mit

---

[5] *Exp Tim* 11 (1899—1900), 439 ff. 478. 517 ff. 12 (1900—1901), 44 f. F. Hommel wirft die Frage auf für Jer 7, 23 und Dt 5, 3 und bringt arabische Parallelen. Bejahende Zuschriften mit Anführung anderer Texte von L. Gautier, E. Nestle, J. Moffat; dagegen E. König.

[6] H. Kruse, Die dialektische Negation als semitisches Idiom: VT 4 (1954), 385—400.

[7] Schon E. Nestle hat in seinem kurzen Betrag zur Diskussion in Exp Tim 11,518 bemerkt, daß ältere Autoren einen komparativen Sinn in mancher Negation vermuten: „Negativum adverbium aliquando pro comparativa particula ponitur“ (M. Poole, 1669); auch Chr. Storr, Observationes ad analogiam et syntaxin hebraicam pertinentes, Tübingen 1779.

[8] C. Brockelmann, Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen II, Berlin 1913, 210.

[9] C. Brockelmann, a. a. O., 403.

[10] P. Joüon, Grammaire de l'hébreu biblique, Rome ²1947, 141 g: „L'hébreu est extrêmement simpliste pour l'idée du comparatif“.

[11] Neuhebr. יוֹתֵר, das nur Koh (z. B. 12, 12) gebraucht.

[12] Neuhebr. פָּחוֹת.

der Verbalform[13]. Ist aber der Satz zweigliedrig, so geht dem zweiten Teil min voraus, das den Begriff des Unterschiedes ausdrückt, praktisch aber nur den Begriff des Unterschiedes von „*mehr*“[14]. So haben wir mit *min* eine Ausdrucksweise für den Komparativ im Sinne von „*mehr*“, nicht aber im Sinne von „*weniger*“[15].

Sollte das bedeuten, daß die hebräische Sprache so arm ist, daß sie diese Idee des Komparativs nicht ausdrücken kann und auch niemals zum Ausdruck gebracht hat? Es lohnt sich, eine Untersuchung einzuleiten.

Bekannt ist die Bedeutung des Parallelismus im semitischen Sprachraum, bildet er doch das Grundelement der hebräischen Poesie. Der „Parallelismus membrorum“ ist das seit Lowth erkannte und anerkannte „Gesetz des Gedankenreims“, das auf dem Prinzip der Wiederholung oder Verdoppelung des Gedankens in ähnlicher oder abgeänderter Form beruht[16]. Dieses Prinzip ist so konstant durchgeführt, daß es eine wichtige Grundlage für die Textkritik bildet, wenn es gilt, in poetischen Texten den ursprünglichen Sinn einer verderbten Stelle wiederzufinden. Es dürfte auch uns auf die Fährte einer Nuance führen, die uns bei wörtlicher Übersetzung entgehen kann.

Os 6, 6 bringt einen Gedanken, der sich mit unserem oben genannten Jeremiastext berührt, ihn aber in Form einer Verdoppelung ausdrückt:

Denn *hesed* will ich, nicht ein Opfer,
Und *da'at* Elohim mehr als Brandopfer!

Der Parallelismus beider Aussagen liegt offen zutage. Es liegt also im Sinne der verdoppelten Ausdrucksweise beiden Teilen ein Komparativ zugrunde, einmal in der bekannten Form der *min*-Kon-

---

[13] Rcht 9, 2 sagt Abimelech: „Fragt doch einmal deutlich alle Bürger in Sichem, was denn für sie *besser* sei *(tōb)*. Vgl. 2 Sm 14, 32; 3 Kg 18, 27.

[14] Auch in der französischen Sprache führt der Begriff des Unterschiedes zum Begriff von „mehr“ im Adverb „autrement“. Der Franzose sagt: „c'est bien *autrement* difficile“ = *bien plus* difficile; „je n'en suis pas *autrement* étonné“ = pas *plus* qu'il ne faut (Joüon, a. a. O., note 5).

[15] Man könnte versucht sein den Ausdruck מְעַט מִן in diesem Sinne zu interpretieren, besonders wegen Ps. 8, 6: „et fecisti eum paulo minorem Angelis“ (Liber Psalmorum, Rom 1945). מעט mit מן läßt sich 7 mal nachweisen (Mandelkern, VT Concordantiae, Graz 1955, 696), nie aber im Sinne von „weniger“. Nur Dt 7, 7 könnte die Idee des Komparativs ausdrücken, ist aber de facto ein Superlativ, wie es die Übersetzer allgemein verstehen. Auch Ps 8, 6 ist eigentlich kein Komparativ; der hebräische Gedankengang bewegt sich in der Vorstellung des Abstandes: „eum Deo postposuisti“, so Zorell, Lexicon hebraicum et aramaicum VT, 457.

[16] Vgl. G. B. Gray, The forms of Hebrew Poetry, Expositor 8 (1913) 557 ff; Th. H. Robinson, Basic Principles of Hebrew Poetic Form, Bertholet-Festschrift, Tübingen 1950, 438 ff.

struktion, das anderemal in der Form einer einfachen Negation. Im zweiten Satzglied hat der Komparativ die Bedeutung des Unterschiedes von *„mehr"*, im ersten jedoch die Bedeutung des Unterschiedes von *„weniger"*; also: „*ḥesed* will ich, weniger ein Opfer." Der idiomatische Ausdruck dafür ist die einfache Negation. Es wäre sinnlos, dem Propheten die Meinung zu unterschieben, daß er die „Brandopfer" annimmt, allerdings die Gotteserkenntnis höher einschätzt, dagegen die „Opfer" ganz verwirft, um dafür die Liebe zu verlangen. Im Sinne des Propheten kann ebensowenig das Brandopfer als Ersatz für die Gotteserkenntnis dienen, wie das Opfer für die Liebe. Infolgedessen haben beide Satzteile die komparativische Idee, da nun einmal der Komparativ klar zum Ausdruck kommt.

Der Weise von Spr 8, 10 bringt diese parallele Ausdrucksweise in erweiterter Form chiastisch gegliedert:

Nehmt Zucht an, und *nicht* Silber
und Erkenntnis *lieber als* Gold;
Denn besser ist Weisheit als Korallen
und *keinerlei* Kleinod kommt ihr gleich.

V. *Hamp* schreibt dazu in seinem Kommentar: Die einfache Gegenüberstellung mit „nicht" ist komparativisch zu fassen; vgl. diese echt semitische Sprachform in 17, 12:

Mag eine Bärin begegnen, der man die Jungen geraubt;
aber nur nicht ein Tor in seiner Narrheit!

Also: Lieber einer Bärin begegnen als einem Tor. Auch Sir 25, 13:

Jedes Leid! Nur nicht Herzeleid!
Jede Bosheit! Nur nicht Frauenbosheit!

In beiden Beispielen ist der komparativische Sinn offenbar, wenn auch die parallele Konstruktion mit *min*, wie sie in 8, 10 gegeben ist, fehlt. Hamp erinnert auch an arabische Sprichwörter, wie das Koh 9, 4 nachgebildete „Ein lebendiger Hund und nicht ein toter Löwe". Koh hat den positiven Komparativ: טוב מן. Diese Beispiele aus der hebr. Poesie zeigen, daß die einfache Negation neben einer Bejahung des Gegensatzes, als „Gedankenreim", als Verdoppelung, bzw. Variation eines positiven Komparativs stehen kann; einmal ist es die Wendung „mehr als" (*min*), das anderemal die Negation. Also kann in bestimmten Fällen die Negation komparativischen Sinn haben.

Auch im NT ist diese Ausdrucksweise nachweisbar. Die Überlieferung hat ein Logion Christi erhalten, das Lukas so ausdrückt: „Wenn jemand zu mir kommt, aber Vater und Mutter und Frau und Kind und Bruder und Schwester, ja auch sich selbst nicht haßt, so

kann er mein Jünger nicht sein“ (Lk 14, 26), Matthäus aber: „Wer Vater und Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert!“ (Mt 10, 37). Das Matthäus-Evangelium hat den komparativischen Sinn des Herrenwortes verstanden und ihn durch die *min*-Konstruktion ausgedrückt, im Griechischen also „*mehr als*“. Lukas dagegen hat sicher die ursprünglichere Form erhalten in der negativen Form des Gegensatzes, der sich verständlicherweise in *Haß* und *Liebe* äußert[17]. Matthäus hat einen Komparativ, der auch griechisch ist, Lukas hat ein rein semitisches Idiom verwendet.

Diese Ausdrucksweise begegnet auch noch öfters in der *Prosa* des AT, wo sie allerdings nicht mit Hilfe des Parallelismus sofort verständlich wird, sondern aus der gegebenen Situation erschlossen werden muß.

Ex 16 berichtet: „Die ganze Gemeinde der Israeliten murrte wider Moses und Aaron in der Wüste ... Da sprach Moses: ... Nicht gegen uns waren eure murrenden Reden, sondern wider den Herrn.“ In diesem Kontext kann die Antwort des Moses nur so gedeutet werden: „*weniger* gegen uns waren eure murrenden Reden ...“, denn in den vorhergehenden Versen wird ja der Inhalt der Reden mitgeteilt.

Als Israel nach einem König verlangte, wurde Samuel schonungslos mitgeteilt: „Siehe, du bist alt, und deine Söhne wandeln nicht auf deinen Wegen. Setze doch einen König über uns ein.“ Und der Herr antwortete Samuel: „Nicht dich haben sie verworfen, sondern mich ...“ (1 Sm 8, 7). Auch hier liegt der Negation die Bedeutung von „*weniger*“ zugrunde.

Nach der Befreiung Israels durch Gideon kam das Volk zu diesem, daß er herrsche über Israel. Und Gideon sprach: „Ich will nicht über euch herrschen ..., der Herr sei euer Herrscher“ (Rcht 8, 22). Und doch heißt es in V. 28: „Das Land hatte unter Gideon vierzig Jahre lang Ruhe.“

Aus all diesen Texten spricht die theokratische Auffassung der Herrschergewalt in Israel. Im irdischen König erkennt das Volk die Stellvertretung Gottes, darum beziehen sich Auflehnung oder Gehorsam weniger auf den irdischen Führer des Volkes als auf Gott selbst. Den gleichen Gedankengang haben wir auch in der Aussage über die Nähe und Hilfe Gottes in den Siegen Israels. Der Psalmist drückt ihn aus durch die einfache Negation:

---

[17] J. Schmid, Das Evangelium nach Matthäus, Regensburg [3] 1956, 185: „Die viel schroffere Textgestalt dieses Verses bei Lk ist zweifellos im ganzen ursprünglicher, die des Matthäus aber eine den Sinn genau treffende Umschreibung.“ Mt übersetzt also auch die Denkform.

Nicht eroberten sie das Land durch ihr Schwert,
nicht siegten sie durch die eigene Kraft,
Sondern durch deine Rechte und deinen Arm
und durch deines Antlitzes Licht; denn du hattest sie lieb[18].

Interessant dürfte es sein, einen Text bzw. einen Gedanken, der mehrfach zitiert oder wieder aufgenommen wurde, in seinen verschiedenen Wendungen zu untersuchen. Ist nämlich die Negation eine variierte Ausdrucksweise für den Komparativ, dann kann derselbe Text in beiden Formen zitiert werden[19].

Weish 16, 26 heißt es im vierten Vergleich der großen Synkrisis, in der den ägyptischen Plagen die Wohltaten an Israel gegenübergestellt werden: Durch die Spendung des Manna sollte Israel lernen,

„daß nicht die Arten der Früchte den Menschen ernähren,
sondern dein Wort, das jene erhält, die dir vertrauen."

Fichtner[20] sieht darin eine deutliche Beziehung auf Dt 8, 3: „Not und Hunger hat er dir gesandt und dich wiederum mit Manna gespeist, das dir und deinen Vätern unbekannt war. Er wollte es dir andeuten, daß der Mensch nicht allein vom Brot lebt, sondern auch davon, was aus des Herrn Mund kommt." M hat לֹא לְבַד und LXX οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ. Wenn dem hebr. לְבַד die Idee des „Abgesondertseins" zugrunde liegt[21] (also „nicht unabhängig vom Worte Gottes"), so hat die LXX mit οὐ μόνον den Sinn der Steigerung deutlich ausgedrückt. Dieser Text der griechischen Version lag dem Verfasser des Weisheitsbuches vor. Weish hat nun diese Steigerung viel stärker ausgedrückt, da das μόνον fehlt. Doch auch in dieser Formulierung wollte der Verfasser das erste Glied nicht ganz negieren, sondern nur in seiner Bedeutung herabsetzen[22]; es ist also der sonst gebräuchliche Sprachausdruck für „*weniger*". Desgleichen hat Joh 6, 27, in einer neuen Verwendung des Gedankens, nicht die Formulierung von Dt 8, 3 gewählt, sondern, wie Weish, die Negation: „Mühet euch nicht um die vergängliche Speise, sondern um jene Speise, die für das ewige Leben erhält!"

Diese Sprachweise entspricht übrigens ganz dem israelitischen Denken. Th. *Boman* schreibt: „Wenn wir den Denkakt der Griechen

---

[18] Ps 44, 4. Ähnlich Ps 127, 1: „Sinnlos ist es für euch, daß ihr früh aufsteht und spät euch zur Ruhe legt . . . Er (Jahwe) gibt es den Seinen im Schlaf." Niemand wird behaupten wollen, der Psalmist rede hier der Faulheit das Wort. Er will sagen: Die Erfolge im Leben sind weniger dem geschäftigen Treiben der Menschen, als dem Wirken Gottes zuzuschreiben.

[19] Wir sahen das schon bei dem oben angeführten Logion Christi von Mt 10, 37 und Lk 14, 26.

[20] Die Weisheit Salomos (HAT, 2. Reihe 6), Tübingen 1938, 61.

[21] P. Joüon, Grammaire de l'hébreu biblique, 102 d.

[22] Blaß-Debrunner, Neutestamentliche Grammatik, § 448, Anm. 1. Andere, ntl Stellen: Mk 9, 37; Joh 12, 44; Apg 5, 4.

und denjenigen der Hebräer vergleichen, meldet sich ... ungesucht der Gegensatz: synthetisch — analytisch. Bezeichnend ist, daß λόγος = Vernunft, von λέγω = sammeln abgeleitet ist: man sucht die in Betracht kommenden Momente auf, sammelt und ordnet sie nach bestimmten Regeln zu einem schönen Ganzen. Damit beweist man die Wahrheit"[23]. In diesem Sinn ist auch der griechische Komparativ fein ausgebildet und gegliedert; die verschiedenen Momente, die verglichen werden, sind in der qualitativen und quantitativen Bewertung gut, besser, am besten, oder im Gegensatz wenig, weniger, am wenigsten; abenso mehr, am meisten.

„Das israelitische Denken ist analytisch, Verstehen heißt *bin;* eigentlich trennen, scheiden ... Der Hebräer trennt das Unwesentliche und Äußerliche von dem Wesentlichen und Wichtigen, um den Kern der Sache zu finden, und wenn er ihn gefunden hat, gilt es, ihn möglichst kurz und scharf auszudrücken. Einen umständlichen Beweis mit ausführlicher Gedankenentwicklung zu führen hat keinen Zweck, wenn man die Pointe gefunden hat" (a. a. O.). So ist auch der Komparativ im hebräischen Denken weniger ein Akt der Vergleichung, als ein Akt der Trennung (*min*), in dem das eine vom anderen entfernt wird, die Qualität im Sinne von *„mehr"* einfach als positiv gewertet. Infolgedessen hat das Mindere, das Weniger keinen Wert im Vergleich zum Besseren, ist also eine Negation des Positiven. Darum entspricht es dem hebr. Denken, wenn der Komparativ „weniger" durch die Negation ausgedrückt wird. Das Paradoxe einer solchen Negation ist die Pointe, die den Zuhörer packt und überzeugt. Für Nuancen, die der griechisch denkende Mensch sofort anbringen möchte, hat der Hebräer keinen Sinn.

II. Die Stellung Jeremias' zum Kult

Daß ein Sprachausdruck, die Negierung eines Gegensatzes, diesen komparativen Sinn inne hat, kann nur dann mit Sicherheit festgestellt werden, wenn die paradoxe Negation auch als solche dem Hörer bzw. dem Leser erscheint[24]. Was aber den Zeitgenossen eines Jeremias unmißverständlich war, ist es nicht notwendigerweise dem heutigen Exegeten. Wir sehen das an der Interpretation von Jer 7, 21—23.

In älterer Zeit wurde nie bezweifelt, daß Gott schon in der Wüste

---

[23] Th. Boman, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, Göttingen 1954, 164.

[24] Hier trifft meine Untersuchung das Ergebnis der Studie von H. Kruse, der diese dialektische Verwendung der Negation sehr gut herausgearbeitet hat. Es sei daher nochmals darauf verwiesen.

die Opfergesetzgebung verordnet hatte. Wie man dann die Negation des Propheten zu erklären versuchte, dafür mag Hieronymus angeführt werden: Gott will die Opfer der Israeliten nicht, weil sie aus Eßlust dargebracht wurden. Daß am Tag des Auszugs aus Ägypten kein Opfergebot gegeben war, zeigt sich darin, daß zuerst nur der Dekalog verkündigt wurde und erst nach dem Fall in den Götzendienst auch Opfer geboten wurden aus Nachsicht für die Schwäche des Volkes[25]. Heute wird eher, bei Annahme der Opfergesetzgebung, auf eine rhetorische Übertreibung hingewiesen (s. oben).

Wellhausen und seine Schule dagegen haben diesen Text „zum *locus classicus* der Pentateuchkritik gestempelt: Jeremias hätte nicht so sprechen können, wenn zu seiner Zeit das Kultgesetz von P als mosaisches Gesetz existiert hätte; daraus folge die nachexilische Entstehung von P. Aber 1. wird dabei die verwickelte, weit in die vorexilische Zeit hineinreichende Entstehungsgeschichte von P nicht berücksichtigt, und 2. hätte Jer dann auch vom Deuteronomium und vom Bundesbuch nichts wissen müssen, die beide auch Opfervorschriften enthalten (Ex 20, 24; 23, 18; Dt 12, 6 ff), und das ist natürlich unmöglich", so urteilt W. Rudolph[26]; seine eigene, nicht recht befriedigende Ansicht haben wir schon eingangs erwähnt.

Philologisch gesehen kann man jedoch das Ergebnis der grammatischen Darlegungen auch auf diesen Text anwenden. Die Satzkonstruktion, Behauptung des Gegenteils nach einer einfachen Negation, ist typisch für den Gebrauch des Komparativs im Sinne von „*weniger*". Auch daß es sich um eine dialektische Verneinung handelt, muß für die Zuhörer des Propheten eindeutig gewesen sein, besonders da die Opfergesetzgebung in der Wüste ihnen gewiß bekannt war. Hinzu kommt noch für die Hörer, daß sie aus dem Leben des Jeremias selbst schließen konnten, ob er die Praxis des Kultes schlechthin negierte oder nur geringer als die sittliche Haltung einschätzte.

So stellt sich uns noch die letzte Frage: Was ergibt sich aus dem Gesamtwerk des Jeremias für die Stellung des Propheten zum Kult? Nachdem der Jeremiaskommentar von A. *Weiser*[27] erschienen ist,

[25] „Quorum reprobavit templum, consequenter reprobat et sacrificia et oblique arguit eos, quod non veneratione sui, sed epularum desiderio immolent victimas. Quod autem ait: non sum locutus patribus vestris et non praecepi eis in die, qua eduxi eos de terra Aegypti, super verbo holocausti et victimarum, manifeste intellegitur, quod primum decalogum dederit tabulis lapideis scriptum digito Dei et post offensam idololatriae caputque vituli postea jusserit sibi magis fieri quam daemonibus auferens puram religionem mandatorum dei et concedens sanguinem victimarum carniumque desiderium" (In Hierem. 7, 21—23. CSEL LIX, 102).

[26] Jeremia (HAT, 12), Tübingen 1947, 49.

[27] Der Prophet Jeremia (ATD 20, 21), 2 Bde. Göttingen 1952/55. Besonders sei auf Bd II, 469 ff. hingewiesen: Jeremias Verhältnis zur Tradition des Jahwekults.

dürfte die Meinung, daß Jeremias „ein Priester ohne Gottesdienst“ sei, heute auch in der kritischen Schule überwunden sein. Von der Vertrautheit mit den Traditionen des Jahwekultes aus erklärt Weiser die auf Gott bezogene, theozentrische Gedankenrichtung des Propheten, die sowohl sein persönliches Verhältnis zu Gott als auch seine Verkündigung von Anfang an kennzeichnet. Ebenso weist der Verfasser auf die Verwendung der Formen der liturgischen Poesie bei seinen persönlichen Gebeten hin. Nicht nur bedient er sich der äußeren liturgischen Formen, sondern er war „in dieser gottesdienstlichen Überlieferung zu Hause“ und brachte auch im gottesdienstlichen Raum seine Gebete vor. „Was diese Anlehnung an die Formen und Inhalte der Jahwetradition für Jeremia bedeutete, geht daraus hervor, daß es fast ausschließlich Momente der äußeren und inneren Bedrängnis gewesen sind, in denen der Prophet — ähnlich wie der Dichter des 22. Psalms — an Hand der Kulttradition Halt sucht für seine eigene Glaubensunsicherheit“ (S. 470).

Nicht nur im persönlichen Glaubensleben, auch im Rahmen seiner prophetischen Verkündigung hat die Überlieferung des Jahwekults eine gewichtige Rolle gespielt. Weiser führt in diesem Zusammenhang mehrere Beobachtungen an: öfters wählt Jeremias als Ort und Zeit seines Auftretens die Gelegenheit der Festversammlung im Tempel von Jerusalem, gelegentlich kleidet er seine Verkündigung in die Form einer gottesdienstlichen Liturgie, bei der man ausgehen muß „von dem kultischen Rahmen als dem ‚Sitz im Leben‘, d. h. von der gottesdienstlichen Situation, in der Jeremia wirklich aufgetreten ist, indem er ihren Sinn und Gehalt sich zu eigen macht und in seinen Worten ausdeutet“. Freilich hält auch Weiser an der strikten Negation in 7, 22 fest und klammert daher die Opfer vom (ursprünglichen) „Kult des Jahwebundes“ beim „Bundesfest“ aus (S. 72). Aber unsere Stelle bietet für eine solche gewaltsame Trennung, die in Wirklichkeit wohl nie, am wenigsten aber nach der Opferzentralisation existierte, keine genügende Stütze.

Für viele ist endlich das Schweigen des Propheten zur Reform von 622 ein Stein des Anstoßes. Auch nach J. Hempel[28] ist „die Stellung des Jeremia zu diesem Umschwung umstritten“. Hätte Jeremias die Opfergesetze abgelehnt, so hätte er gegen die Reform Stellung nehmen müssen, und der Mann, der den zeitgenössischen Königen Judas, die gesetzwidrig handelten, mit Todesverachtung entgegentrat, hätte hierzu nicht geschwiegen. Selbst wenn er nur den Opferkult der Reform von 622 nicht bejaht und ihn als eine für die Religion Israels

---

[28] Worte der Profeten, 138.

gefährliche Sache betrachtet hätte (und das wäre der Fall nach der Interpretation Rudolphs von 7, 21—23), so hätte sich der Prophet mit seinem ganzen Eifer gegen die Reform eingesetzt, damit kein Zweifel über seine Haltung aufkäme. Da er aber innerlich zustimmte, hatte der „Prophet des Unheils" nichts zu bekämpfen. Die Macht des Königs setzte sich für das Gute ein; so zog er es vor, zu schweigen, sei es, daß er sich nicht berufen fühlte, hier einzugreifen, ja einen Erfolg seiner Verkündigung darin sah, sei es, daß er sich keinen bleibenden Erfolg von der Anwendung der Gewalt im Dienste der Religion versprach, oder daß er dem gutgesinnten König und seinem Bemühen die Chance lassen wollte, ohne sich selbst mit der Bewegung zu identifizieren. Damit soll ein positives Mitwirken des Propheten nicht verneint sein. Im Gegenteil, es fehlt nicht an Sprüchen [29], die inhaltlich der Reform entsprechen. Könnte man diese mit Sicherheit in die Zeit des Josias datieren, so wären sie als eine positive Mitwirkung an der Reform zu werten.

(Abgeschlossen Februar 1957)

Der historische Jesus und der Christus des Glaubens

Von Franz Mußner, Trier

I. *Das Problem*

Die Evangelien sind *Auslegungen* der Geschichte Jesu. In ihnen wird nicht ein „neutraler" Bericht über das Leben Jesu von Nazareth geboten, vielmehr schreiben hier Männer, die in der gläubigen Überzeugung leben, daß Jesus das Heil der Welt ist, und die in seiner Geschichte die Sinngebung ihrer eigenen Geschichte sehen. Wir haben also in den Evv, und gewiß auch schon im „Evangelium vor den Evangelien", eine kerygmatisierte Geschichte Jesu von Nazareth vor uns. Noch stärker auf unser Thema hin präzisiert müssen wir sagen: Der historische Jesus wird in der evangelischen Tradition nie anders als mit den Augen des Glaubens gesehen. Daraus und aus der Tatsache, daß wir außer den ntl Quellen zur Geschichte Jesu anderweitig nur ganz spärliche Zeugnisse über Jesus besitzen (Plinius, Tacitus, Flavius Josephus, Talmud), aus denen aber kaum etwas anderes als das brutum factum der Existenz Jesu entnommen werden kann, ergibt sich mit Notwendigkeit: Wir erreichen den historischen Jesus nicht anders

---

[29] Abkehr von dem Weg der Väter, die das Gesetz nicht beobachteten, Rückkehr zum Ideal der frühen Zeiten Israels mit dem Akzent auf die innere Bekehrung: z. B. Kap. 3; 4, 1—4; 6, 16—21.

als über das Medium der im NT festgehaltenen kerygmatisierten Berichte über ihn. Diese Konsequenz schließt aber die Frage in sich: Erreichen wir dann überhaupt den historischen Jesus? Oder begegnen wir überall, wo wir in den Evangelien auch ansetzen mögen, immer nur dem Christus des Glaubens, also immer nur einer bereits so und so interpretierten Gestalt der Geschichte? Und wenn wir den historischen Jesus auch erreichen, was hat er mit dem „Christus des Glaubens“ zu tun? Sind beide wesentlich identisch oder besteht gar eine Diskontinuität zwischen ihnen?

Diese Fragen werden seit Martin Kählers programmatischem Vortrag „Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus“ [1]) in der protestantischen Theologie viel erörtert, besonders auch in den letzten Jahren [2]. Da das Problem nun besteht und ein wahres Problem darstellt, muß auch die katholische Theologie sich ernsthaft damit befassen und eine Antwort auf die oben genannten Fragen zu geben versuchen. Ob sich die „katholische“ Antwort von der protestantischen unterscheidet und wodurch, wird sich zeigen. Zunächst wird der Weg ein gemeinsamer sein [3].

Kählers berühmter Vortrag war in erster Linie aus Angriff und Abwehr gegen die liberale Leben-Jesu-Forschung des 18. und 19. Jahrhunderts erfolgt, die auf ihrer Suche nach dem historischen Jesus zu einer radikalen Destruktion des „Christus des Glaubens“ geführt hatte. K. sah nun — und heute sagen alle: mit Recht —, daß diese Destruktion, so paradox das aufs erste erscheinen mag, einen „historischen Jesus“ zutage förderte, der mit dem in den Evv begegnenden historischen Jesus häufig nur mehr wenig oder gar nichts zu tun hatte.

---

[1] Die 1. Aufl. erschien 1892, die 2. erweiterte Aufl. 1896. Eine Neuausgabe der 1. Aufl. mit den wesentlichsten Erweiterungen der 2. besorgte E. Wolf, erschienen 1953 bei Chr. Kaiser, München. Wir zitieren darnach.

[2] Zu nennen ist hier zunächst noch der Aufsatz von M. Dibelius, Evangelienkritik und Christologie, jetzt in: Botschaft und Geschichte I, Tübingen 1953, 293 bis 358; ferner von R. Bultmann, Zur Frage der Christologie, jetzt in: Glauben und Verstehen I [2], Tübingen 1954, 85—113; ders., Die Christologie des NT, ebd. 245—267. — G. Kittel, Der „historische Jesus“, in: Mysterium Christi, Berlin 1931, 45—65. — E. Käsemann, Das Problem des historischen Jesus, in: ZTK 51 (1954) 125—153. — N. A. Dahl, Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem, in: Kerygma und Dogma 1 (1955) 104—132. — O. Michel, Der „historische“ Jesus und das theologische Gewissensproblem, in: EvT 15 (1955) 349—363. — E. Heitsch, Die Aporie des historischen Jesus als Problem theologischer Hermeneutik, in: ZTK 53 (1956) 193—210. — E. Fuchs, Die Frage nach dem historischen Jesus, ebd. 210—229. — Fritz Lieb, Die Geschichte Jesu Christi in Kerygma und Historie. Ein Beitrag zum Gespräch mit R. Bultmann, in: Antwort (K. Barth z. 70. Geburtstag), Zollikon-Zürich 1956, 582—595. — Aus der unmittelbaren Auseinandersetzung mit Kähler sei noch genannt: W. Herrmann, Der geschichtliche Christus, der Grund unseres Glaubens, in: ZTK 2 (1892) 232—273; O. Ritschl, Der geschichtliche Christus, der christliche Glaube und die theologische Wissenschaft, ebd. 3 (1893) 371—426.

[3] Ansätze dazu finden sich bisher eigentlich nur bei J. R. Geiselmann, Jesus der Christus, Stuttgart 1951.

K. sah diese Produkte einer sehr subjektiven Interpretation und erkannte in ihnen Angriffe auf die Grundlagen des christlichen Glaubens. Nun war K. sich aber der Eigenart der evangelischen Geschichte Jesu durchaus bewußt, obwohl er von der Formgeschichte des NT noch nichts wußte[4]. Er versuchte darum nicht etwa, die Identität des historischen Jesus mit dem Christus des Glaubens „historisch" zu beweisen, sondern stellte sich entschlossen auf den Standpunkt der Evv selbst: Der in ihnen verkündete Christus des Glaubens *ist* der historische Jesus und kein anderer! Alle Versuche, aus den Evv einen sogenannten historischen Jesus mit Hilfe einer ihm fragwürdig erscheinenden historischen Methode herauszudestillieren, lehnt K. ab, und zwar eben auf Grund der Eigenart der evangelischen Geschichtsschreibung. Da die Evv „Glaubenszeugnisse" sind, ist es — so meint K. — nicht möglich, einen „historischen" Jesus *neben* dem Christus des Glaubens zu erkennen. Der „wirkliche" historische Jesus ist vielmehr jener Christus, den der biblische Glaube bekennt. Hinter diesen Glauben zurückzugehen, ist nicht möglich und auch nicht nötig.

Gegen diese Lösung des Problems hat schon W. Herrmann eingewendet: „Nun wird aber im NT Christus so verkündigt, wie er dem Glauben erscheint. Folglich kann uns diese Verkündigung, wenn wir uns ihr überlassen, allein nicht gegen den Zweifel schützen, daß wir unseren Glauben auf etwas gründen wollen, was vielleicht gar nicht geschichtliche Tatsache, sondern Erzeugnis des Glaubens ist"[5].

Dieser Einwand ist berechtigt; denn der Glaube will sich auf Geschichte gründen und nicht allein auf Verkündigung und Bekenntnis. Deshalb kann die Frage nach dem historischen Jesus nicht mit dem Hinweis auf die Eigenart der evangelischen Geschichte Jesu abgetan werden. Vielmehr müssen wir trotz dieser Eigenart ernsthaft die Frage stellen: Erreichen wir den historischen Jesus in den Evv? Gibt es Kriterien, mit deren Hilfe eine positive Antwort auf diese Frage möglich ist? Dabei kann es sich nicht darum handeln, ob wir „irgendeinen" historischen Jesus dabei erreichen — da kämen wir ja nicht weiter als die liberale Leben-Jesu-Forschung —, sondern es geht darum: Erreichen wir einen historischen Jesus, und zwar mit Hilfe exakter historischer Methode, der mit dem Christus des Glaubens nicht bloß „irgendwie", sondern wesentlich zu tun hat? Unsere Fragen sind heute noch akuter geworden als z. Zt. Kählers, weil unterdessen die sogenannte Formgeschichte noch viel mehr den Nachweis

---

[4] „Wir besitzen keine Quellen für ein Leben Jesu, welche ein Geschichtsforscher als zuverlässige und ausreichende gelten lassen kann. Ich betone: für eine Biographie Jesu von Nazareth von dem Maßstabe heutiger geschichtlicher Wissenschaft" (S. 21).

[5] ZTK 2 (1892) 253.

erbracht hat, daß wir in den Evv keine Biographien Jesu im modernen historiographischen Sinn vor uns haben, daß vielmehr die Evv, wenigstens die synoptischen, weithin Sammelwerke darstellen, in denen größere und kleinere Traditionsstücke von den Evangelisten redaktionell miteinander verbunden wurden, so daß etwa das marcinische εὐθύς oder das matthäische τότε lediglich als redaktionelle Stilmittel, keineswegs aber „biographisch" zu werten sind. Dazu kommt dann noch die andere Erkenntnis der Formgeschichte, daß die in den Evv verarbeiteten Traditionen („Perikopen") durch ihren jeweiligen „Sitz im Leben" der Urkirche erst ihre konkreten „Formen" erhielten. So scheint also gerade die formgeschichtliche Arbeit an den Evv notwendig zur Skepsis gegenüber dem historischen Jesus zu führen. Um so notwendiger ist es also, nach Kriterien Ausschau zu halten, mit deren Hilfe wir dennoch den historischen Jesus in den Evv zu erreichen vermögen. Dabei sollen nur solche genannt sein, denen auch eine kritisch eingestellte Exegese ihre Zustimmung nicht sofort versagen wird.

II. *Kriterien für den historischen Jesus in den Evangelien*

Solche Kriterien sind in der Auseinandersetzung über unser Thema schon immer wieder genannt worden. Das Beste darüber scheint N. A. Dahl geschrieben zu haben[6]; seine Kriterien seien deshalb zunächst kurz zusammengefaßt und etwas verdeutlicht (1—5) und dann noch durch ein weiteres ergänzt (6).

1. Es gibt eine absolut sichere Ausgangsbasis, die in ihrer historischen Tatsächlichkeit von niemand ernsthaft geleugnet werden kann: Das ist der gewaltsame Tod Jesu am Kreuz.

2. Mit diesem factum historicum des *gewaltsamen* Todes Jesu ist aber auch schon ein besonderer Anspruch Jesu historisch gesichert. Denn ohne einen solchen wäre das katastrophale Ende seines Lebens geschichtlich nicht verständlich. Ob dieser Anspruch ein messianischer war, ist eine Frage, die uns hier noch nicht beschäftigen soll. Es sei jedoch schon jetzt darauf hingewiesen, daß diese Frage auch ganz abgesehen vom Zeugnis der Evv wohl positiv beantwortet werden muß, und zwar auf Grund der spezifischen Geschichte und Erwartung des jüdischen Volkes. Ein besonderer religiöser Anspruch konnte hier wohl nur der messianische sein.

3. Jesus begegnet uns in den Evv durchweg als ein ganz bestimmter einmaliger „Charakter", und zwar sowohl bei den Synoptikern wie bei Johannes. Es gibt da viele Dinge, die gerade für ihn und nur für

[6] A. a. O. (Anm. 2) bes. S. 114—122.

ihn typisch und bezeichnend sind, so seine Stellung zu verschiedenen Gruppen seines Volkes, etwa zu den Pharisäern und ihrer Theologie, zu den Zöllnern und „Sündern", zu den Armen. Man beobachtet an seiner Gestalt eine ganz bestimmte Reaktionsweise, die einmalig und nicht nachahmbar ist. Dieser „Charakter" kann keine Erfindung sein[7]. Es gibt, sagt Dahl, „für Jesus Bezeichnendes" (S. 117); das gilt bis in seine Sprache hinein[8].

4. Die „Umwelt" Jesu weist eindeutig auf den palästinensischen Raum. Jesus tritt uns in den Evv, und zwar wiederum sowohl bei den Synoptikern wie bei Joh, entgegen als einer, der in der Umwelt des Spätjudentums lebt. Diese „Umwelt" Jesu bildet nicht bloß den Hintergrund, sondern überhaupt die Voraussetzung seines Auftretens und Wirkens. Im hellenistischen Raum außerhalb Palästinas hätte z. B. die Auseinandersetzung mit den Pharisäern, die in die Mitte der Verkündigung Jesu führt, gar nicht geboren werden können[9]. Diese Auseinandersetzung mit der pharisäischen Theologie bildet aber wiederum den Hintergrund für die Botschaft vieler Gleichnisse Jesu.

5. Der historische Jesus begegnet uns auch in der Art und Weise seiner „Predigt". Sie besteht weithin aus kurzen, prägnanten Sprüchen und bezieht sich vielfach auf charakteristische Episoden, die sich leicht der Erinnerung einprägen. So redet nicht der Systematiker, sondern der individuelle Weisheitslehrer. Der Apostel redet anders als Jesus!

6. Bei einer genauen Untersuchung von Spruch-*Reihen* in der syn Überlieferung fällt häufig die inadäquate Verarbeitung der Einzelsprüche in der Komposition der Evv auf. Die Komposition vermag die „Nähte" nicht unsichtbar zu machen, die zwischen den Einzellogien in einer Spruchreihe liegen. Die Sprüche innerhalb einer Reihe fügen sich nicht immer „logisch" genau aneinander. Häufig werden Sprüche nur auf Grund eines gemeinsamen Stichwortes aneinandergereiht, ohne daß eine innere Verbindungslinie sichtbar würde. Man kann deshalb von einer inadäquaten Spruchkomposition in den syn Evv reden. Beispiele dafür sind etwa die Perikope vom Rangstreit (Mk 9, 33—37 par.), wie überhaupt der ganze Abschnitt Mk 9, 33—50

---

[7] Vgl. dazu meinen bescheidenen Versuch: Der „Charakter" Jesu nach dem Joh-Evgl, in: TrTZ 62 (1953) 321—332.

[8] Vgl. dazu etwa J. Jeremias, Kennzeichen der ipsissima vox Jesu, in: Synoptische Studien, München 1953, 86—93; C. F. Burney, The poetry of our Lord, 1925.

[9] „Es ist der Theologie des 19. Jahrhunderts weithin unbekannt geblieben, was es bedeutet, daß Jesus *im Vollsinn Jude* und *Glied* seines Volkes war; man suchte in ihm einen Religionsstifter oder Erlöser, der die Grenzen des Judentums sprengen und den Weg zu den ‚Völkern' freilegen konnte ... Und doch wird die ntl Überlieferung in ihrer historischen Bedeutung nicht ernst genommen, wenn nicht

dafür bezeichnend ist. R. Schnackenburg sagt zu diesem Abschnitt[10]: „Gerade im Belassen mancher Unebenheiten zeigt sich die Gebundenheit des Evangelisten an das Traditionsgut." Ja, man kann noch mehr sagen: Hier zeigt sich die Gebundenheit der apostolischen Jesustradition an die ipsissima vox Jesu. Man wagte eben häufig nicht — weder der Evangelist noch das Evangelium vor den Evv —, die Spruchweisheit Jesu so stark zu modifizieren, daß das zu einer Einbuße ihrer Substanz geführt hätte. Man hatte zuviel Ehrfurcht vor dem Wort des Meisters. Lk zeigt manchmal eine große Meisterschaft in der Spruchkomposition; er versteht es z. B. in dem Abschnitt 13, 22—30, aus einer Reihe von Einzelsprüchen eine Komposition zu schaffen, die geradezu eine zusammenhängende Gleichnisgeschichte ergibt, obwohl es sich zweifellos um nachträgliche Komposition, also um die künstliche Herstellung eines Zusammenhangs handelt[11]. Ja, die Ehrfurcht vor der ipsissima vox Jesu geht soweit, daß man dunklen, schwer verständlichen Worten Jesu keineswegs ihre Dunkelheit zu nehmen wagt, obwohl man versucht, sie mit Hilfe der Komposition zu interpretieren. Ein klassisches Beispiel dafür ist der Mk 9, 1 überlieferte Spruch Jesu: „Wahrlich, ich sage euch: Es sind hier einige unter den Umstehenden, die den Tod nicht schmecken werden, bis sie das Reich Gottes als ein in Macht gekommenes sehen." Es folgt in der Akoluthie des Ev der Bericht von der Verklärung Jesu, weil man in diesem Ereignis eine Art von Erfüllung der im vorausgehenden Spruch Jesu enthaltenen Verheißung zu erkennen glaubte[12], obwohl in Wirklichkeit jener Spruch Jesu mit der Verklärung keineswegs restlos und befriedigend „erklärt" ist. Er bleibt weiterhin dunkel bis zum heutigen Tag. Nichts hätte nun mehr nahegelegen, als den Spruch eben so zu modifizieren, daß der Bericht über die Verklärung tatsächlich eine adäquate „Erfüllung" jener Verheißung, wie sie im Spruch gegeben war, darstellt. Davor aber hat man sich gehütet; man ließ das Logion in seiner Dunkelheit stehen — von einigen Modifizierungen durch die syn Seitenreferenten in seinem zweiten Teil abgesehen.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Es gibt tatsächlich eine Reihe von Kriterien, die es uns ermöglichen, in den Evv zum historischen Jesus durchzustoßen. Liest man die Evv einmal unter dieser Rück-

---

das Judesein Jesu im vollen Sinn anerkannt wird." (O. Michel, in: EvT 15, 1955, 348 f).

[10] Syn Studien 204.

[11] Vgl. dazu meinen Aufsatz: Das „Gleichnis" vom gestrengen Mahlherrn (Lk 13, 22—30). Ein Beitrag zum Redaktionsverfahren und zur Theologie des Lukas, in: TrTZ 65 (1956) 129—143.

[12] Vgl. dazu auch F. J. Schierse, Historische Kritik und theologische Exegese der syn Evv erläutert an Mk 9, 1 par, in: Scholastik 29 (1954) 520—536.

sicht durch, so wird das „Material“ für den historischen Jesus sogar sehr groß sein. So scheint also doch der wirkliche historische Jesus in den Evv anwesend zu sein.

Wenn wir aber auch erfolgreich nach solchen Kriterien suchen können, ist damit noch nicht die mit unserem Thema wesentlich zusammenhängende Frage beantwortet: Warum wird in den Evv überhaupt eine Geschichte Jesu erzählt, so etwas wie eine „Biographie“ Jesu geboten?

III. *Das Interesse des NT an der Geschichte Jesu*

Hatte denn die apostolische Verkündigung überhaupt ein Interesse am historischen Jesus? Es scheint doch so, als ob zunächst nur ein Interesse an den beiden entscheidenden Heilsfaktoren Tod und Auferweckung Jesu bestanden hätte, keineswegs jedoch an den Details seines Lebens. Wir sehen hier ab von alten Bekenntnis-Formeln und -Fragmenten im Briefkorpus des NT, sondern verweisen nur auf altes Überlieferungsgut in den *Petruspredigten der Apg,* wenn hier auch eine Ausscheidung im einzelnen nicht immer möglich ist. „Sicher aber ist hier altes Gut enthalten, das in die Urgemeinde von Jerusalem zurückreichen dürfte“ (E. Schweizer)[13]. Hier fällt nun schon einmal auf, daß der, an den man glaubt und den man anruft, nicht „Herr“, „Retter“ o. ä., sondern immer „Jesus“ oder „Jesus von Nazareth“ genannt wird[14]. Das Glaubensinteresse richtet sich also auf eine konkrete Gestalt der Geschichte, die Jesus von Nazareth heißt. Apg 2, 22 wird dieser Jesus von Naz. als ein Mann verkündigt, den „Gott legitimiert hat bei euch *durch Krafttaten und Wunder und Zeichen,* die Gott durch ihn getan hat in eurer Mitte“: Hier findet sich schon ein bescheidener Hinweis auf das vorösterliche Leben Jesu. Noch mehr wird in der Petruspredigt 10, 34—43 die Verkündigung über Jesus schon ausgeweitet auf bestimmte Daten und Stationen seines Lebens: so wird die Tätigkeit des Täufers erwähnt, Galiläa als Ausgangspunkt der öffentlichen Tätigkeit Jesu genannt, wiederum auf seine Wundertätigkeit hingewiesen, ebenso auf seine Begleiter als Zeugen seines

---

[13] Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern (AbhTANT 28), Zürich 1955, 105. „In Frage kommt vor allem 2, 22—24. 32 f. (34 f. 35?). 36; 3, 13—15; 4, 10; 5, 30—32; 10, 36—43; (13, 23—33)“ (ebd. Anm. 476). Wie sehr aber anderseits den Reden der Apg ein einheitliches, noch gut erkennbares Schema zugrundeliegt, hat neuerdings ebenfalls Schweizer gezeigt; vgl.: Zu den Reden der Apg: TZBas 13 (1957) 1—11. Doch hält Schw. daran fest, daß „fremde Tradition“ „besonders innerhalb des eigentlichen Christuskerygmas zu vermuten (ist), vielleicht auch in der Wahl der Schriftstellen und im Schema des Schriftbeweises“. Woher stammt aber das „Schema“ der Reden? Es scheint nicht eine Eigenschöpfung des Lk, sondern tradiert zu sein.

[14] 2, 22; 3, 6; 4, 10; 6, 14; 10, 38; vgl. Schweizer ebd.

Werkes. Dann erst erfolgt der Hinweis auf seinen gewaltsamen Tod und seine Auferweckung. Und nun folgt erst im V. 42 das eigentliche „Kerygma" (vgl hier den Terminus κηρῦξαι!): „Dieser ist der von Gott bestimmte Richter der Lebenden und Toten!", wobei das Pronomen οὗτος die Einheit des historischen Jesus mit dem Christus des Glaubens herstellt. Selbst wenn man in dieser Petruspredigt im Hause des Cornelius ein Produkt des Lk sähe — was wohl nicht richtig ist, da wenigstens ein tradiertes Grundschema der Rede zugrunde liegen dürfte —, so bliebe dennoch die Frage: Warum in einer *Predigt*, die Entscheidendes über den „Christus des Glaubens" verkündet, ein solches Interesse am historischen Jesus? Dies gilt es zu beantworten. Dafür lassen sich eine Reihe von Gründen nennen.

1. In der apostolischen Predigt wird der Kreuzestod Jesu nicht bloß als Heilsfaktor verkündigt, sondern als ein factum historicum. Als solches aber steht das Kreuz Jesu in einem bestimmten Kausalzusammenhang, der offensichtlich auch der apostolischen Gemeinde nicht ganz gleichgültig ist. Die urapostolische Heilspredigt nennt zwei causae für den Tod Jesu: einen „vordergründig"-geschichtlichen: Die Tat der Juden (und gottlosen Heiden), die Jesus ans Kreuz brachten (vgl. Apg 2, 23b; 3,13.15; 4,27; 5,30; 10,39b; 13,28), und einen „hintergründig"-übergeschichtlichen[15]: Den in der Schrift schon geoffenbarten Willen Gottes (vgl. Apg 2,23a; 3,18; 4,28; 13,27b; 1 Kor 15,3). Warum begnügt sich also die apostolische Predigt nicht mit einem bloßen Kerygma (etwa der Art: „Christus ist für uns gestorben und auferstanden; ihr seid gerettet, wenn ihr an ihn glaubt"), sondern bringt das Heilskerygma in einen Kausalkonnex mit den historischen Vorgängen um den Tod Jesu und mit dem in der Schrift des AT sich bekundenden Willen Gottes? Anscheinend zunächst aus apologetischen Gründen, um Einwände abzuwehren, die gegen die Messianität Jesu trotz der Verkündigung seiner Auferstehung von den Toten gebracht werden konnten („scandalum crucis"). Denn der Leidenstod Jesu steht als Messiastod „zu den damaligen messianischen Hoffnungen des jüdischen Volkes in einem unversöhnlichen Gegensatz" (J. Gewieß)[16]. Aber nicht bloß gegenüber dem Juden war eine „Erklärung" des Todes Jesu nötig, auch der gläubig gewordene Heidenchrist wollte wissen: Wie ist es denn überhaupt zum gewaltsamen Tod dessen gekommen, den wir als unseren Herrn verehren? Darauf mußte die apostolische Predigt Antwort geben. Sie tut es, indem sie

[15] Zu „Vorder-" und „Hintergründigkeit" der Passion Jesu vgl. K. H. Schelkle, Die Passion Jesu in der Verkündigung des NT, Heidelberg 1949, 17—126.

[16] Die urapostolische Heilsverkündigung nach der Apg (Bresl. Stud. z. hist. Theol., NF V), Breslau 1939, 20.

einerseits den Tod Jesu als κατὰ τὰς γραφάς geschehen und damit dem Willen Gottes entsprechend hinstellt (dabei die Selbstinterpretation des Auferstandenen aufnehmend), und anderseits berichtet, wie es zum Tode Jesu, geschichtlich gesehen, gekommen ist. *Dies führte aber notwendig dazu, die Geschichte Jesu zu erzählen,* besonders jene Vorgänge, die zum todbringenden Zusammenstoß Jesu mit seinen Gegnern geführt hatten. Dies erforderte nicht sofort eine zusammenhängende Erzählung des Lebens Jesu; es genügte zunächst, charakteristische Situationsberichte, bestimmte „herausfordernde" und „anspruchsvolle" Logien, Streitgespräche[17], den Anspruch Jesu wenn auch verhüllende, so doch deutlich genug enthaltende Gleichnisse, und die Passionsgeschichte selbst zu erzählen. Es genügte also zunächst eine „anekdotische Berichterstattung" (O. Michel)[18]. Doch war ein gewisser bescheidener Wille zu einer zusammenhängenden „Biographie" Jesu wohl schon sehr früh da, wie etwa Apg 10, 37—43 zeigt. Das Drama der Passion Jesu bedurfte einer Exposition. Schon M. Kähler hat in seinem Vortrag von den Evv gesagt: „Etwas herausfordernd könnte man sie Passionsgeschichten mit ausführlicher Einleitung nennen"[19]. Diese Formulierung beruht auf einer richtigen Beobachtung, wenn sie auch nicht den einzigen Grund nennt, warum man schon in der Urkirche ein besonderes Interesse an der Geschichte Jesu hatte. Aber schon jetzt sehen wir, daß gerade das apostolische Heilskerygma über Tod und Auferweckung Jesu, wenn es nicht in einem geschichtslosen Raum verbleiben und als Mythos verstanden sein wollte, nach der Geschichte Jesu geradezu rief. Es war kein „zufälliger" Tod, den Jesus gestorben ist; dieser Tod hatte seine Gründe, die genannt werden mußten.

2. Das vitale Interesse des NT am historischen Jesus hängt auch damit zusammen, daß Jesus von Nazareth im NT als *das entscheidende eschatologische Ereignis* verkündet wird. Auch E. Käsemann, der zwar alle Stellen in den Evv, „in denen irgendein Messiasprädikat erscheint", für „Gemeindekerygma" hält, meint, daß keinem atl „Propheten die eschatologische Bedeutung" zukomme, „die Jesus offensichtlich seinem Tun beigemessen hat"[20]. Er verweist dafür auf das „vielumrätselte" Logion Mt 11, 12 f und bemerkt dazu: „Jesus hat gemeint, daß mit seinem Worte die Basileia zu seinen Hörern komme"[21].

---

[17] Vgl. etwa den verhüllten Hinweis auf den gewaltsamen Tod Jesu innerhalb der galiläischen Streitgesprächesammlung des Mk-Ev: Mk 2, 20 (ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος).
[18] EvT 15 (1955) 360.
[19] Der sog. historische Jesus, 59, Anm. 1.
[20] Vgl. ZTK 51 (1954) 150.
[21] Ebd. 149.

Und selbst wenn man mit K. meint, Jesus habe „nicht die verwirklichte, sondern ... die sich von jetzt ab verwirklichende Gottesherrschaft gepredigt“ [22], so impliziert dieses „von jetzt ab“ doch schon eine Christologie, und Bultmanns Anschauung, daß die Bedeutung Jesu als des Messias-Menschensohn „überhaupt nicht in dem“ liege, „was er in der Vergangenheit getan hat, sondern in dem, was man für die Zukunft von ihm erwartet“ [23], bedarf deshalb einer Revision [24].

Um Jesu eschatologisches Selbstbewußtsein richtig zu erfassen, hat man auch auf einige Antithesen der Bergpredigt hingewiesen. M. Dibelius hat zwar recht, daß die Bergpredigt „keine stark abgezeichnete Christologie“ aufweise [25], aber er zögert nicht, die Tatsache, daß die Bergpredigt „Autorität für Millionen Menschen gewonnen“ hat, auf den Umstand zurückzuführen, daß „Jesus es war, der diese Sprüche verkündete“. Und Käsemann, der an der Authentie der ersten, zweiten und vierten Antithese festhält, betont sehr richtig, „daß mit dem ἐγὼ δὲ λέγω eine Autorität beansprucht wird, welche neben und gegen diejenige des Moses tritt. Wer aber Autorität neben oder gegen Moses beansprucht, hat sich faktisch über Moses gestellt und aufgehört, ein Rabbi zu sein ... der Jude, der tut, was hier geschieht, hat sich aus dem Verband des Judentums gelöst oder — er bringt die messianische Tora und das ist der Messias“. Und so meint er: „Die einzige Kategorie, die seinem Anspruch gerecht wird, ist völlig unabhängig davon, ob er sie selber benutzt und gefordert hat oder nicht, diejenige, welche seine Jünger ihm denn auch beigemessen haben, nämlich die des Messias“ [26].

Ähnlich ist es mit den Gleichnissen Jesu, auf deren verhüllten messianisch-christologischen Anspruch ich schon in einem anderen Zusammenhang hingewiesen habe [27].

Unter den von der evangelischen Tradition Jesus zugesprochenen Worten gibt es also eine ganze Reihe, die auch von einer kritischen Exegese als echt anerkannt werden müssen, und die eine Christologie zum mindesten implizieren. Daß sie in die Überlieferung überhaupt eingegangen sind, scheint auch damit zusammenzuhängen, daß die apostolische Verkündigung an ihnen die Einheit des „Christus des Glaubens“ mit dem historischen Jesus hervorragend demonstrieren konnte.

---

[22] Ebd. 151.
[23] Theol. des NT, 37.
[24] Vgl. auch C. H. Dodd, The apostolic preaching and its developments, London 1951, S. 31.
[25] Botschaft und Geschichte I, 131.
[26] ZTK 51 (1954) 144 f.
[27] Vgl. meinen Aufsatz: Gleichnisauslegung und Heilsgeschichte, in: TrTZ 64 (1955) 257—266.

In diesem Zusammenhang muß auch auf Mk 1, 15 hingewiesen werden („Erfüllt ist die Zeit und nahegekommen die Herrschaft Gottes“), ein Logion, daß Mk als programmatisch für sein „Evangelium von Jesus Christus“ (vgl. Mk 1, 1) zu verstehen scheint. Man muß es gattungsgeschichtlich als „Heroldsruf“ bezeichnen (vgl. die *vorangestellten* und den entscheidenden kerygmatischen Ton tragenden Verba πεπλήρωται und ἤγγικεν). Die *perfektischen* Aussagen dieses Rufes besagen im Zusammenhang, in den dieses Logion im Ev gestellt ist: Erfüllt ist die Zeit (gekommen der Augenblick); denn jetzt steht die Basileia Gottes unmittelbar vor der Tür. Sogleich wird die Satansherrschaft schon gebrochen, *und zwar durch Jesus* (vgl. 1, 23 bis 26). „Eine neue Lehre voll Macht! Und den unreinen Geistern befiehlt er und sie gehorchen ihm. Und ausging die Kunde von ihm allsogleich in die ganze Umgegend von Galiläa“ (1, 27 f). Was Jesus als „gute Nachricht von Gott“ verkündet, ist der Anbruch der Gottesherrschaft, und zwar, weil er, der Messias, da und am Werke ist[28]. Diese aus der Verkündigung des historischen Jesus sich ergebende Glaubensüberzeugung, daß *er* das entscheidende eschatologische Ereignis sei, scheint ganz besonders das Interesse an seinem geschichtlichen Leben gefördert zu haben[29]. Hat sich aber Jesus selbst als das eschatologische Ereignis verstanden, dann geschah es durchaus legitim, daß in der apostolischen Predigt aus dem Verkündiger der Verkündigte, aus dem historischen Jesus der Christus des Glaubens wurde.

Ist das richtig, dann hat Bultmann mit seiner oben erwähnten Ansicht nicht recht, daß die Bedeutung Jesu als des Messias-Menschensohn überhaupt nicht in dem liege, was Jesus in der Vergangenheit getan hat. Es ist vielmehr umgekehrt: Gerade das Tun des historischen Jesus ermöglicht es, ihn der Welt als Messias-Menschensohn zu verkündigen. Käsemann bemerkt[30]: „Weil die Urchristenheit Jesu irdische Geschichte derartig als Kairos erfuhr, schrieb sie Evangelien, gab sie auch nach Ostern die Historie Jesu nicht einfach frei“. Was war dieser „Kairos“? Nach Bultmann Jesu „Entscheidungsruf“, in dem die Nähe der Gottesherrschaft proklamiert wird (vgl. Theol. des NT, S. 4—9). Wie kommt es aber, daß Jesus *„in seiner Person ... die Forderung der Entscheidung“* bedeutet, wie auch B. anerkennt? Nur „insofern sein Ruf Gottes letztes Wort vor dem Ende ist und als solches in die Entscheidung ruft“ (ebd. S. 8)? Warum bindet dann Jesus die „Entscheidung“ so radikal an seine eigene Person, wie es etwa in dem auch von B. als echt anerkannten Jesuswort zum Ausdruck kommt: „Wer zu mir kommt und haßt nicht Vater und Mutter, Weib und Kinder, Brüder und Schwestern, ja auch sich selbst, der kann mein Jünger nicht sein“ (Lk 14, 26 par.)? Hier geht es, um es pointiert zu formulieren, um Jesus und nicht um Gott[31]! Ginge es im Entschei-

---

[28] Die nähere Begründung dieser Interpretation von Mk 1, 15 hoffe ich bald in einem eigenen Aufsatz vorlegen zu können.

[29] Hier zeigt sich darum auch die Grenze jener Anschauung, die das Evgl als „verlängerte Passionsgeschichte“ sehen möchte. Mk zäumt das Pferd von vorne und nicht vom Schwanz her auf!

[30] ZTK 51 (1954) 139.

[31] Jesu „Entscheidungsruf“, wie Bultmann ihn versteht: als die Proklamation der Nähe der Gottesherrschaft *ohne messianischen Anspruch Jesu,* hätte schwerlich

dungsruf Jesu nur um die Herrschaft *Gottes*, dann dürfte er die Entscheidung nicht so an seine Person binden; denn „das Wort drückt scharf die Ausschließlichkeit von Jesu Anspruch aus" (Fr. Hauck)[32]. Und Bultmanns Polemik gegen die Jesus von der „Gemeinde" zugesprochene Messianität (vgl. dazu Theol. des NT, S. 26—33) schlägt nicht durch, weil Jesus seine Sendung im Lichte des traditionellen Messiasgedankens gar nicht interpretieren konnte, weil es darüber keine einheitliche Tradition gab[33]. Die messianische Selbstinterpretation seiner Sendung ist weithin eine Neuinterpretation und „Umformung" (Riesenfeld) der alten Messiastraditionen (und im übrigen ein Prozeß, der auch schon innerhalb des AT zu beobachten ist, und zwar auf dem gesamten Gebiete der Eschatologie). Diese Neu- und Uminterpretation der Messiasidee durch Jesus war schon deswegen notwendig, weil er auch die Idee der Gottesherrschaft umgeformt hat, wie besonders seine Reichsgottesgleichnisse zeigen, in denen wir aber „ein Stück Urgestein der Überlieferung" (J. Jeremias) vor uns haben. Gerade an dieser Neuinterpretation der Messias- und Gottesreichidee nahmen seine Gegner Anstoß; in ihr begegnen wir in besonderem Maße dem historischen Jesus. In der apostolischen Verkündigung wird diese Um- und Neuinterpretation nur aufgenommen und fortgesetzt. Aber der „Entscheidungsruf" Jesu allein implizierte noch lange keine Christologie. Das war viel eher die anspruchsvolle und zum Schicksal werdende Bindung dieses Rufes an seine Person.

3. Auch der Wille, das paränetische Spruchgut Jesu zu sammeln, wie es vor allem in jener Überlieferungsschicht vorliegt, die man in der Exegese als „Q" (Logienquelle) bezeichnet, läßt sich befriedigend nur erklären, wenn man in Jesus von Nazareth mehr als nur einen jüdischen Weisheitslehrer sah. Denn anscheinend fungierte dieses Spruchgut von vornherein nicht als Sammlung von Weisheitssprüchen *neben* anderen Traditionen, *sondern an Stelle einer anderen Tradition,* nämlich der jüdisch-rabbinischen „Väterüberlieferung". Es erhielt den Rang einer messianischen Tora nicht erst im Mt-Ev. Es wurde schon deshalb sehr früh gesammelt, und zwar, wie es scheint, in judenchristlichen Kreisen, weil man in ihrem Urheber den *messianischen* Lehrer der Gemeinde sah.

4. Der Glaube gibt sich mit einem bloßen Kerygma nicht zufrieden; er will geschichtliche ἀσφάλεια dafür haben, worüber er unterrichtet worden ist (vgl. Lk 1, 4). „Das Festhalten an der Historie ist eine Weise, in welcher das extra nos des Heiles seinen Ausdruck findet" (Käsemann)[34]. Ein solches extra nos des Heiles ist eine notwendige, nicht aufgebbare Vorgegebenheit des Glaubens! Sie wird gegenüber dem „Christus des Glaubens" eben erreicht durch den Rekurs auf den historischen Jesus. Das Kerygma und der darauf antwortende Glaube gründen auf *Geschichte* oder das Kerygma bleibt irrelevant.

5. Hat auch das Joh-Ev Interesse am geschichtlichen Jesus? Ist es nicht eher ein „Jesusroman"? Auf jeden Fall durchdringen sich

---

zu seinem gewaltsamen Tod geführt. Einen derartigen Ruf hätten die Pharisäer nur mit freudiger Zustimmung aufgenommen!

[32] Das Ev des Lukas, Leipzig 1934, z. St.

[33] Vgl. dazu die ausgezeichneten Bemerkungen bei H. Riesenfeld, The mythological Background of NT Christology, in: Studies in honour of C. H. Dodd, Cambridge 1956, 81—95.

[34] ZTK 51 (1954) 141.

darin Geschichte und Kerygma, sich erinnernde Augenzeugenschaft und Meditation des Verfassers vielfach so sehr, daß eine Scheidung oft nicht mehr oder nur mit großer Mühe möglich ist. Ist schon einmal die Fülle von konkreten Ortsangaben — etwa 33 — in diesem „pneumatischen“ Ev auffällig[35], so ist im Zusammenhang unseres Themas eine andere Beobachtung viel wichtiger, nämlich die, daß das Joh-Ev ein geradezu leidenschaftliches Interesse an der *Fleischwerdung* des himmlischen Erlösers hat; das läuft faktisch auf ein besonderes Interesse am historischen Jesus hinaus. Warum hat Joh überhaupt ein Ev geschrieben? Deutlicher formuliert: Warum hat er, nachdem die Evangelienschreibung doch schon seit 30 Jahren abgeschlossen zu sein schien, seine Anliegen nochmals gerade *in der Form eines Evangeliums* vorgetragen? Weil er seinen „Christus praesens“ gegen den Jesus der kirchlich-synoptischen *Tradition* stellen wollte[36]? Aus Gründen der Opposition also? Gewiß, aber nicht aus Gründen der Opposition gegen die orthodoxe Jesustradition, sondern gegen eine doketisch-gnostische Erweichung des Christuskerygmas! Das geht zunächst schon deutlich aus seinen Briefen hervor, in denen Joh für die Identität des (historischen) Jesus mit dem himmlischen Erlöser kämpft.

R. Schnackenburg macht zwar aufmerksam[37], daß die in den Briefen bekämpfte Irrlehre nicht auf eine einzige Formel gebracht werden könne (etwa „Doketismus“), sondern ein differenzierteres Gesicht aufweise; trotzdem kämpft der Verfasser „gegen eine einzige Front“, da es in der Irrlehre vor allem um die Christologie geht und die bekämpfte Anschauung „gnostisch orientiert“ ist[38]. Während das kirchlich-traditionelle[39] Christusbekenntnis auf der Einheit des historischen Jesus mit dem Christus des Glaubens beruht (vgl. 2, 22; 5, 1: Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός; 4, 15; 5, 5: Ἰησοῦς ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ; 4, 2: Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα; 5, 6: οὗτός (= Ἰησοῦς) ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος), verweigern die Irrlehrer diesem Bekenntnis die Anerkennung: das führt zu einem λύειν τὸν Ἰησοῦν d. h. zu einem vernichtenden Angriff auf den historischen Jesus: „das eigentliche Geschäft des Antichrists“, wie es Harnack auf Grund von 1 Joh 4, 3 gut formuliert hat[40]. Es geht in der Irrlehre nicht um die Leugnung eines himmlischen Erlösers, sondern um die Inkarnation des Erlösers in *Jesus von Nazareth;* das führt in der Folge auch zur Auflösung der christlichen Soteriologie, indem hier das reale „Fleisch“ Jesu als Sühnemittel geleugnet wird. Deshalb legt nun Joh gegenüber der Irrlehre solchen Nachdruck auf die Fleischwerdung des Erlösers, besonders auf die geschichtliche Realität des Erlöserblutes (vgl. 1 Joh 5, 6—8; Joh 1, 14; 6, 53—56; 19, 34)[41].

---

[35] Vgl. K. Kundsin, Topologische Überlieferungsstoffe im Joh-Ev (FRLANT, NF 22), Göttingen 1925, 11 f.

[36] Vgl. Käsemann, Ketzer und Zeuge: ZTK 48 (1951) 292—311, besonders 305—310.

[37] Die Joh-Briefe (Herders Theol. Komm. zum NT, XIII/3), Freiburg 1953, 13—20.

[38] Ebd. 14.

[39] Wie wichtig Johannes der Traditionsgedanke in Sachen des Bekenntnisses ist, hat H. Conzelmann gezeigt: „Was von Anfang war“, Ntl Studien für R. Bultmann (BZNW 21), Berlin 1954, 194—201.

[40] Vgl. Schnackenburg, Joh-Briefe, 198.

[41] Vgl. dazu auch E. Schweizer, Das joh Zeugnis vom Herrenmahl: EvT

Der Kampf geht um den geschichtlichen Jesus und seine Heilsbedeutung für die Welt. Und dies, so scheint es, war der eigentliche Anstoß für Joh, seine theologischen Anliegen gegenüber der Irrlehre neben seinen brieflichen Äußerungen auch nochmals *in Form eines „Lebens Jesu"* zur Geltung zu bringen, obwohl die Evangelienschreibung längst abgeschlossen zu sein schien. Gewiß stellt das Joh-Ev einen völligen Neuentwurf der Geschichte Jesu dar, aber nicht in Opposition gegen die bisherige Evv-Schreibung, sondern weil die kirchengeschichtliche Lage eine *besonders geartete* Interpretation des Lebens Jesu erforderte, in der vom letzten Augenzeugen die „Herrlichkeit" des himmlisch-göttlichen Logos *am fleischgewordenen Jesus von Nazareth* zur Anschauung gebracht werden sollte (vgl. Joh 1, 14). Die unlösbare Einheit des historischen Jesus mit dem Doxachristus des Glaubens zu zeigen, wird hier zum bewußten Programm erhoben! Joh. 20, 31, am vorläufigen Ende des Ev, wird es direkt ausgesprochen: „Dies ist geschrieben, daß ihr glaubt, daß *Jesus* der Christus, der Sohn Gottes ist ..."; der Ton liegt auf Ἰησοῦς, nicht auf ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. Joh wußte sehr genau: der „Christus des Glaubens" löst sich in einen ungeschichtlichen Mythus, eine philosophische Idee, ein Existenzial auf, wenn ihm seine Grundlage, der historische Jesus entzogen wird.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Es lassen sich eine ganze Reihe von Gründen erkennen, die in der apostolischen Zeit dazu führten, die „Biographie" Jesu zu erzählen. Es geschah nicht aus Freude am Fabulieren, aus geschichtlicher Neugierde, sondern aus theologischer Notwendigkeit. Es hätte „keine Tradition über Jesus gegeben, wenn es keine Predigt über Jesus gegeben hätte" (M. Dibelius)[42].

IV. *Der „Christus des Glaubens" und die Auferweckung Jesu von den Toten*

Die evangelische Geschichte Jesu zeigt, wie es zum Kreuz Jesu überhaupt gekommen ist. Damit ist das Kreuz aber erst historisch verständlich gemacht. Deshalb ist Bultmann rechtzugeben, daß damit dem Kreuz Jesu noch keineswegs seine Heilsbedeutung anzusehen ist[43], jedenfalls nicht ohne weiteres. Denn dieses Kreuz steht zunächst da wie die Kreuze der beiden Schächer auch und wie viele andere Kreuze schon dastanden. Das NT läßt allerdings erkennen, daß Jesus in seiner Jüngerunterweisung schon ein besonderes Verständnis seines Todes vorbereitet hat, nicht bloß in Einzellogien (vgl. etwa Mk 10, 45)

12 (1952/53) 341—366. „... alle doketischen Versuche, den himmlischen Christus ohne die σάρξ zu finden, werden abgelehnt" (359).

42 Botschaft und Geschichte I, 318.

43 Vgl. Kerygma und Mythos I, 2 Hamburg-Volksdorf 1951, 43.

und in den Deuteworten beim letzten Abendmahl, sondern vor allem auch durch die Selbstauslegung, die er seinem Dienste gab, indem er die überlieferte Menschensohnidee im Lichte der isaianischen Gottesknechtsidee interpretierte[44]. So war gewiß ein Verständnis seines Todes durch den historischen Jesus schon vorbereitet. Trotzdem scheinen Verhaftung und Kreuz Jesu die Jünger so getroffen zu haben, daß ihnen keine Hoffnung daraus erwuchs (vgl. Mt 26, 56b; Mk 14, 50; Lk 24, 21; Joh 20, 19)[45]. Dennoch verkünden sie, und zwar schon einige Wochen nach jenem Ereignis von Golgotha, das Kreuz Jesu als Kreuz Christi (um in der Ausdrucksweise Bultmanns zu bleiben). Irgendwie müssen sie also die Bedeutsamkeit des Kreuzes erkannt haben. Wie kamen sie dazu? Aber diese Frage zu stellen, ist nach Bultmann bedeutungslos; vgl. Theol. des NT, S. 46: „... wie der Osterglaube bei den einzelnen ‚Jüngern' entstand, ist in der Überlieferung durch die Legende verdunkelt worden und ist sachlich von keiner Bedeutung." Dagegen ist zu sagen: a) Wie der Osterglaube der Jünger entstanden ist, ist noch klar genug zu erkennen: nämlich durch die Erscheinungen des Auferstandenen vor ihnen. b) Der apostolischen Verkündigung scheint diese „Entstehung" des Osterglaubens von allergrößter, geradezu existentieller Bedeutung zu sein (vgl. besonders 1 Kor 15, 5—8). c) Dem Christentum wird die entscheidende Grundlage entzogen und der Glaube auf ein intrapsychisches Erlebnis aufgebaut.

Denn auch Bultmann ist trotz allem gezwungen, eine Erklärung dafür zu geben, wie der Osterglaube der Jünger entstehen konnte. Er schreibt (Kerygma und Mythos I 46 f): „Das Osterereignis als die Auferstehung Christi ist kein historisches Ereignis; als historisches Ereignis ist nur der Osterglaube der ersten Jünger faßbar. Der Historiker kann seine Entstehung bis zu einem gewissen Grade begreiflich machen durch Reflexion auf die ehemalige persönliche Verbundenheit der Jünger mit Jesus; für ihn reduziert sich das Osterereignis auf ihre visionären Erlebnisse"[46]. Der fatale Versuch, die Entstehung des Osterglaubens auf Visionen der Jünger zurückzuführen, führt notwendig zu einer totalen Psychologisierung der entscheidenden Grundlagen des Christentums. Der Osterglaube wird letzten Endes auf das frühere „Erleben" des Χριστὸς κατὰ σάρκα durch die Jünger zurückgeführt, was B. sonst für die Glaubensbegründung so kategorisch ablehnt[47]. Auch ist in der „Erklärung" B's nicht einzusehen, warum die Jünger Jesus, der tot war und im Grabe lag, nun ausgerechnet als „dem Tode überlegen" erlebt haben sollen, wenn er doch weiterhin im Grabe blieb. Rengstorf vermutet mit Recht, daß die sog. Visionstheorie, wie

---

[44] Vgl. dazu J. Jeremias, TWbNT V, 709—713.

[45] Vgl. auch K. H. Rengstorf, Die Auferstehung Jesu, 2Witten 1954, 33.

[46] Vgl. auch das bei H. Thielicke, Erwägungen zu Bultmanns Hermeneutik: TLZ 80 (1955) 708 abgedruckte Zitat: „Wenn ich von meinem Freunde träume, dann ist zwar die Traumvorstellung, die ich im Augenblick habe, nicht das Abbild eines wirklichen Zustandes. Aber ich produziere den Traum von meinem Freund ja nur, weil ich ihm realiter begegnet bin. Der Traum kommentiert gleichsam eine wirklich vorhandene und reale Begegnung. In ähnlicher Weise ist der Auferstehungs-‚Traum' der Jünger auch eine Reaktion auf das, was sie mit Jesus Christus erlebt haben. Die Auferstehungsvision interpretiert die Gestalt Jesu als jemanden, der dem Tode überlegen ist."

[47] Vgl. auch Glauben und Verstehen I, 95—101.

sie in der neueren Zeit seit D. Fr. Strauß immer wieder zu hören ist, schon in der frühapostolischen Zeit eine Rolle im Kampf gegen das Christentum gespielt hat (vgl. Mt 28, 11 ff; Joh 20, 15)[48]. Von daher würde sich die Aufführung einer förmlichen Kette von Erscheinungszeugen 1 Kor 15, 5—8 am besten erklären.

d) Ohne die reale Auferweckung Jesu von den Toten ist das (Oster-)Kerygma und der Glaube „leer", wie Paulus richtig folgert (vgl. 1 Kor 15, 14); wenn der Apostel formuliert: „Wenn Christus nicht auferweckt worden ist, dann ist unser Kerygma leer", so liegt es in der Logik dieses Satzes, das für ihn die Auferweckung Jesu von den Toten etwas ist, was dem Kerygma *vorgelagert,* eine Vorgegebenheit des Kerygmas ist. Das Kerygma wäre ohne diese Vorgegebenheit nicht entstanden. Die realen, nicht visionären Erscheinungen haben den Osterglauben der Jünger entstehen lassen. Die „Erscheinungs"-Terminologie in den ntl Osterberichten, besonders der Ausdruck ὤφθη läßt keinen Zweifel, daß es sich bei den Erscheinungen des Auferstandenen um ein reales Gegenwärtigwerden desselben handelt, das von den Beobachtenden unabhängig ist[49].

Man beachte auch, daß Paulus dort, wo er auf seine Visionen und Auditionen zu sprechen kommt (2 Kor 12, 1—7), die Christophanie vor Damaskus nicht erwähnt. Er weiß also sehr wohl zu unterscheiden zwischen der sein Apostelamt und sein Christuskerygma begründenden Damaskuserfahrung, die er 1 Kor 15, 8 ausdrücklich den Erscheinungen des Auferstandenen gleichordnet, und diesen privaten Erlebnissen seiner persönlichen Gottesbeziehung, die er nur unwillig erwähnt, um seine Gegner in die Schranken zu weisen. Er weiß also sehr wohl: „Privatoffenbarungen", visionäre Erlebnisse und dergleichen begründen keine Offenbarung, die der Welt als heilbringendes Kerygma vorgetragen werden dürfte. Bultmann führt zwar die Bekehrung des Pls trotz Gal 1, 12 nicht auf Damaskus, sondern auf das „Wort" zurück, das ihn im Kerygma der christlichen Gemeinde getroffen habe, obwohl davon nichts im NT steht — vgl. Theol. des NT, S. 184: „Er ... ist *durch das Kerygma der hellenistischen Gemeinde für den christlichen Glauben gewonnen worden*" —, erklärt aber nicht, wie es zur Bildung einer Gemeinde überhaupt hat kommen können, bevor es überhaupt ein Kerygma gab[50].

Das Ereignis der Auferweckung Jesu von den Toten kann zwar nicht mit historischer Methode „bewiesen" werden, aber unbestreit-

[48] Auferstehung, 46.

[49] Vgl. dazu besonders Rengstorf, Auferstehung, 44—46; 93—100 (Exkurs 1: Zum Sprachgebrauch von ὤφθη im Osterkerygma). Zur Bedeutung von ὤφθη vgl. auch E. Pax, Epiphaneia (Münch. Theol. Studien I/10), München 1955, 160 f (in der LXX wird ὤφθη „bei Träumen und Visionen nicht verwendet"), 166 („Die These von Michaelis, hierin [in ὤφθη] eine abgeblaßte Bedeutung ‚offenbaren' zu greifen, widerspricht jedem griechischen Sprachgefühl").

[50] Auf diese Inkonsequenz in der Konstruktion B.s macht der Historiker Heitsch mit Recht aufmerksam (vgl. ZTK 53, 1956, 199).

bar ist, daß im NT von realen Erscheinungen des Auferstandenen die Rede ist und im ntl Osterkerygma die Auferstehung Jesu als eine reale Auferweckung eines Menschen vom physischen Tode verstanden ist. Die Begegnung der Apostel mit dem Auferstandenen war für sie *eine Neubegegnung mit dem historischen Jesus*[51]. Im Lichte dieser Neubegegnung wird die Geschichte Jesu, sein *gesamtes* Wirken in Wort und Tat, nun erst völlig durchsichtig und wird „die unverhüllte Wirklichkeit Jesu Christi den Zeugen zum Zeugnis aufgedeckt" (H. Schlier)[52]. Im Lichte des Ostereignisses wird nun die im Anspruch des historischen Jesus enthaltene Christologie *entfaltet* (z.T. mit Hilfe von in der biblischen Tradition und religiös-philosophischen Umwelt bereitliegenden Würdenamen und Vorstellungen), wird im Kerygma aus dem „Jesus der Geschichte" der „Christus des Glaubens", *und zwar in Form von Identitätsurteilen: Jesus* = der Christus; *Jesus* = der Kyrios usw. Diese Urteile lassen keine Diskontinuität zwischen den „beiden" zu. Der „Christus des Glaubens" ist erst eine Folge des Osterereignisses, so wenigstens nach dem Verständnis des NT. Ostern ist nach dem NT kein bloßes Existenzial.

Im Lichte des Osterereignisses wird nun das ganze Leben Jesu weiter interpretiert und ins Kerygma erhoben, entstehen jene „Biographien" Jesu, die uns in den kanonischen Evv vorliegen und in denen nun Geschichte und Kerygma ein so geheimnisvolles und unlösbares Ineinander bilden. So kommt es, daß wir zwar in den Evv und im ganzen NT geschichtliche Dokumente vor uns haben, aber eben Dokumente, die Zeugnis ablegen für Ereignisse, die *im Lichte des Glaubens* gesehen werden, die also eine bestimmte *Interpretation* von geschichtlichen Ereignissen darstellen. Es ist da also zwischen den historischen Jesus und mich noch eine interpretierende Instanz geschaltet, die mir sagt: So und nicht anders ist das Leben Jesu zu verstehen. Ob ich will oder nicht, ich erreiche den historischen Jesus nicht mehr anders als über das Medium dieser „Zwischeninstanz". Das aber führt zu einer neuen Frage.

V. *Die Frage nach der „Zwischeninstanz"*

Die Evv sind Auslegungen der Geschichte Jesu, und zwar Auslegungen, hinter denen die *apostolische* Interpretation des Lebens

---

[51] Vgl. vor allem Joh 20, 27 und Lk 24, 39. Das Wort Jesu an dieser Lk-Stelle: „Seht meine Hände und meine Füße, ὅτι ἐγώ εἰμι αὐτός, scheint an Ps 101, 28 (LXX) geformt zu sein (σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ), wo die Unwandelbarkeit Gottes gegenüber dem steten Wechsel der Menschengenerationen betont wird. Jesus sagt: Ich bin „derselbe" wie früher: d. h. der Auferstandene (= „der Christus des Glaubens") ist identisch mit dem „historischen Jesus", wenn auch nicht im Seinsmodus.

[52] Das NT und der Mythus: Hochland 48 (1956) 205.

Jesu zu stehen scheint. Ist diese Interpretation die einzig richtige und legitime? Ist sie für mein eigenes Verständnis Jesu normativ?

Zunächst steht fest, daß das Leben Jesu auch anders ausgelegt werden kann, als es in den Evv und im NT überhaupt geschieht. Das Leben Jesu ist nicht „eindeutig", war es offensichtlich schon nicht z. Zt. des historischen Jesus. Das läßt die Biographie Jesu, wie sie in den Evv vorliegt, noch deutlich erkennen. Einige Beispiele dafür. Aus Mk 6, 14—16; 8, 27 f geht hervor, daß das Urteil der Zeitgenossen über Jesus keineswegs übereinstimmend war. Für die einen ist er der wiedererstandene Täufer, für andere der Elias redivivus, wieder andere sagen: „Er ist ein Prophet wie einer von den Propheten" (6, 15). Der engere Jüngerkreis aber scheint in Jesus den Messias erkannt zu haben; denn Petrus legt in ihrem Namen das Bekenntnis ab: „Du bist der Messias" (8, 29). Als Jesus den Jüngerkreis dann in das messianische Leidensgeheimnis einweiht, sträubt sich jedoch Petrus mit aller Energie dagegen (vgl. 8, 32; Mt 16, 22). Anscheinend paßte das Leidensgeheimnis nicht in sein Messiasbild. Sicher hat er Jesu bisheriges Werk mißdeutet, falsche Schlüsse daraus gezogen, andere Erwartungen damit verbunden, ähnlich wie nach Lk 19, 11 die Begleitung Jesu meint, weil er nahe bei Jerusalem war, „das Reich Gottes werde *alsbald* in Erscheinung treten". Sie haben also seinen Zug nach Jerusalem mißverstanden, mit falschen Hoffnungen verbunden. Und wie versteht das Volk den Einzug Jesu in Jerusalem? Wohl auch nicht anders, wie es scheint. Nach dem Brotwunder am See muß sich Jesus nach Joh 6, 15 dem Volke entziehen, weil es sein „Zeichen" mißverstanden hat: Sie wollen ihn zum (messianischen) König ausrufen!

Jesu messianisches Tun war also mißdeutbar und wurde mißdeutet, selbst im engsten Jüngerkreis[53]. Seine Selbstinterpretation der Menschensohnidee im Licht der isaianischen Gottesknechtsverkündigung blieb unverstanden, weil sie nicht der jüdischen Auffassung vom Messias entsprach. Und am Ende schien er gestorben zu sein, „ohne Israel zu erlösen" (Mk 15, 32; Lk 24, 21). Selbst nach der Auferstehung Jesu bleibt das Mißverständnis zunächst noch bestehen: „Herr, wirst du in dieser Zeit das Reich Israel wieder aufrichten?" (Apg 1,6). „Die Frage zeigt, wie fruchtlos alle Gegenerklärungen Jesu geblieben sind gegen die zeitgenössischen Enderwartungen, die man mit seiner Person, Botschaft und Wirksamkeit in Verbindung gebracht hat" (Stauffer)[54]. Nicht bloß mißdeutet, sondern heftig kritisiert wurde

---

[53] Hierher gehört auch das Jüngerwort von den zwei Schwertern Lk 22, 38: ein sehr aufschlußreiches Mißverständnis.

[54] Agnostos Christos, in: Studies in honour of C. H. Dodd, 286.

Jesu freundschaftlicher Umgang mit Zöllnern und Sündern (vgl. Mk 2,15f = Lk 5,29f; 7,39; 15,1f; 19,7).

All diese Beobachtungen zeigen, daß das Leben Jesu dringend einer Auslegung bedurfte, in der die Selbstinterpretation Jesu aufgenommen und fortgeführt wurde. Liegt diese in den „kanonischen" Evv vor? Diese Frage mußte entschieden werden, weil neben der in diesen Evv festgehaltenen apostolischen Auslegung des Lebens Jesu alsbald neue und ganz anders geartete Auslegungen desselben auftauchten, deren Niederschlag uns in den spärlichen Resten der *apokryphen Evv* erhalten sind. Dieser Tatbestand zeigt aber an, daß man sich keineswegs mit jener Deutung des Lebens Jesu zufrieden geben wollte, die in den später als kanonisch erklärten Evv vorlag. Den Gründen dafür näher nachzugehen, wäre interessant, ist aber in diesem Rahmen nicht möglich. Die apokryphe Tradition entstand, wie es scheint, (auch) als Kritik an der kanonischen. Zwar hat auch die kanonische Überlieferung ein vitales Interesse am historischen Jesus, wie wir sahen; dennoch unterscheidet sich dieses Interesse grundsätzlich von dem von massiver Neugierde und Sucht nach besonderen Geheimnissen getriebenen Interesse der Apokryphen am Bios Jesu. Hier bemächtigen sich Legende und Mythos der Christusgestalt.

Die Reste der apokryphen Evangelienschreibung zeigen klar, daß das Leben Jesu auch anders ausgelegt werden konnte, als es in den vier „kanonischen" Evv geschehen ist. Die Kirche aber hat sich für diese vier allein entschieden. Warum? Sicherlich deswegen, weil ihr die „kanonische" Überlieferung und Auslegung des Lebens Jesu die allein richtige zu sein schien. Warum aber war sie dieser Meinung? Die Antwort auf diese Frage kann nur lauten: Weil ihr offenbar die in den kanonischen Evv vorliegende Interpretation der Geschichte Jesu die *apostolische* zu sein schien. Damit ist diese zur allein maßgebenden und legitimen erklärt. Wenn die Kirche dabei auch zwei Evv als kanonisch anerkannte, die von vornherein Nicht-Aposteln als Verfassern zugeschrieben wurden, so hat sie damit erklärt: in ihnen liegt wahre apostolische Jesusüberlieferung vor und ist darum die Geschichte Jesu richtig gedeutet. Unterdessen hat die formgeschichtliche Arbeit bestätigt, daß auch die Evv des Mk und Lk das „Evangelium vor den Evv" voraussetzen und weithin verarbeitet haben. Zwar verarbeiteten auch die apokryphen Evv die vorausliegende „kanonische" Tradition, aber doch in einer völlig anderen Weise als etwa Mk und Lk, wie schon ein kurzer Vergleich zeigt.

In diesem Zusammenhang sei ein kurzes Wort zur sog. Formgeschichte der Evv gestattet. Manche katholische Theologen denken bei „Formgeschichte" sogleich an das (in der Tat mißverständliche) Wort „Gemeindetheologie", so als ob durch die Formgeschichte dem imaginären Gemeindeschoß eigenschöpferische Initiative

und Kraft in der Produktion von Kerygma zugesprochen würde. Auch dadurch ist die Formgeschichte bei manchen in Mißkredit geraten, weil ihre Begründer, besonders M. Dibelius, in der Benennung der „Formen" der Tradition zu Kategorien griffen, die aus der modernen Literaturgeschichte stammen (etwa „Legende", „Novelle") und die zugleich historische Werturteile über einzelne Überlieferungen darstellen sollen. Nur so verstanden, müßte allerdings die formgeschichtliche Arbeit abgelehnt werden. Wenn dagegen eine Erkenntnis der Formgeschichte lautet: „der Sitz im Leben" der christlichen Gemeinde war ein *formbildender* Faktor bei der Ausgestaltung des apostolischen Kerygmas und der Überlieferungen über das Leben Jesu, ist dagegen auch von katholischer Theologie nichts einzuwenden. Vor allem aber ist es das bleibende und von allen anzuerkennende Verdienst der Formgeschichte, gezeigt zu haben, daß die Evv nicht am grünen Tisch entstanden sind, sondern redigierte Sammelwerke darstellen, in denen die vorausliegende kirchlich-apostolische Jesusüberlieferung (das „Evangelium vor den Evv") aufgenommen ist. Damit hat die Formgeschichte das Traditionsprinzip als ein biblisches Prinzip erwiesen! Gerade sie befähigt uns „dazu, zu erkennen, daß die Anfänge von der Geschichte Jesu nicht im Mythos liegen, sondern ihre Grundlage in tatsächlichen Ereignissen haben" (M. Dibelius) [55].

Offensichtlich ging die kirchliche Entscheidung von der Überzeugung aus, daß der Apostel der allein legitime Interpret des Lebens Jesu ist; *er* ist die normative „Zwischeninstanz". Entspricht diese Auffassung aber dem ntl Begriff des Apostels?

Der griechische Terminus ἀπόστολος entspricht dem hebräischen schaliach [56]. Der schaliach ist der bevollmächtigte Repräsentant dessen, der ihn gesandt hat. Nun gebraucht auch das NT den Begriff „Apostel" in diesem Sinn, doch kommen dazu einige wichtige Unterscheidungen. Im NT findet sich der Begriff „Apostel" als Bezeichnung der sonst οἱ δώδεκα Genannten, aber auch als Bezeichnung von Gemeindeabgesandten und Wandermissionaren (etwa Phil 2, 25; 2 Kor 8, 23; Apg 8, 14. 18 u. ö; 1 Kor 9, 5; Röm 16, 7), aber an keiner dieser Stellen ist gesagt, daß diese „Apostel" ἀπόστολοι Ἰησοῦ Χριστοῦ wären (Ed Lohse) [57]. Dieser mit dem Genitivattribut versehene Ausdruck begegnet zuerst 1 Thess 2, 7. Aus Gal 1, 1 geht hervor, daß damit ein besonders qualifizierter „Apostel" gemeint ist, der sich von den Wandermissionaren und Gemeindeabgesandten unterscheidet: jener „Apostel", der seine Sendung und seinen Auftrag unmittelbar vom Herrn selber bekommen hat. Diese Qualifikation spricht nun Paulus Gal 1, 17 offenbar auch jenen zu, „die vor ihm Apostel waren" (vgl. auch 2, 9). So hat dieses neue Verständnis des Apostelamtes „zur Folge, daß der Begriff Apostel einen ganz fest geprägten Sinn erhielt und auf die Gruppe der Zwölf und auf Paulus beschränkt wurde. Denn nur sie sind im wahren Sinne Apostel Jesu Christi" (Ed Lohse) [58]. Der „Apostel Jesu Christi' ist also der, der

[55] Botschaft und Geschichte I, 336.

[56] Vgl. dazu Rengstorf, in: TWbNT I 406 f; E. Lohse, Ursprung und Prägung des christlichen Apostolates, in: TZBas 9 (1953) 260 (vgl. überhaupt 259—275).

[57] Ebd. 267.

[58] Ebd. 269.

seine Sendung und seinen Auftrag unmittelbar auf Jesus selbst zurückführen kann (vgl. auch Mt 28, 16—20).

Dazu kommt im ntl Verständnis des „Apostels" in diesem ausgezeichneten Sinn noch ein besonderes Moment, das ebenfalls im spätjüdischen schaliach-Begriff fehlt und das für unser Thema besonders wichtig ist. Nach Apg 1, 21 stellt Petrus für die Wahl eines Ersatzmannes für Judas die Bedingung: „Es muß nun von den Männern, die in der ganzen Zeit mit uns zusammen waren, in welcher der Herr Jesus bei uns ein- und ausging von der Taufe des Johannes an bis zu dem Tage, an dem er von uns weg aufgenommen wurde (in den Himmel) — einer von diesen muß mit uns Zeuge seiner Auferstehung werden." Mitglied des Zwölferkollegiums kann nach dieser Anschauung also nur *ein Zeuge des Lebens Jesu* werden, und zwar nicht bloß bis zur Kreuzigung, sondern bis zu seiner Himmelfahrt; er muß also auch Zeuge der Erscheinungen des Auferstandenen sein. Man vergleiche ferner Apg 10, 39—41; 13, 31 und 5, 32, wo zu den bezeugten „Ereignissen" wenigstens noch die Kreuzigung Jesu gehört. Zum lukanischen Begriff eines „Apostels" im eigentlichen Sinn gehört also, daß er Augenzeuge für das historische Leben Jesu einschließlich seiner Erscheinungen nach der Auferstehung ist. Nur οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται scheinen die Garanten echter „Überlieferung" über Jesus zu sein (vgl. Lk 1, 2)[59]. Zweifellos drückt sich in dieser Konzeption des Lk die „Tendenz" aus, den Hauptfaktor historischer „Gewißheit" — vgl. den Begriff ἀσφάλεια Lk 1, 4 — für die in der Kirche vorhandene Jesusüberlieferung zu nennen: Die Berichte über Jesus von Nazareth gehen auf Augenzeugen zurück[60].

Das Prinzip, der Apostel müsse Augenzeuge des historischen Lebens Jesu sein, ist im übrigen kein spezifisch lukanisches, sondern findet sich auch Mk 3, 14: Jesus „schuf Zwölf, ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ und damit er sie aussende, zu verkündigen (κηρύσσειν) ...". Das absolut gebrauchte κηρύσσειν läßt — jedenfalls den Evangelisten — nicht bloß an die einmalige Aussendung der Zwölf auf Mission in Galiläa denken (vgl. Mk 6,7—13), sondern auch an ihre spätere, nachpfingstliche Predigttätigkeit. Der tägliche Umgang mit Jesus bildet

---

[59] Vgl. auch E. Haenchen, Die Apostelgeschichte, Göttingen 1956, 132.

[60] Haenchens Bemerkung zu Apg 1, 21 f: „Die Kirche, deren Sicht des Apostolats Lukas hier wiedergibt, sieht einen langen irdischen Weg vor sich und braucht dafür zuverlässige Garanten ihrer Verkündigung" kann der, der sich zu den Prinzipien *katholischer* Offenbarungslehre bekennt, nur unterstreichen. Zum mindesten ist damit von H. anerkannt, daß diese Prinzipien biblisch sind, und daraus ergibt sich wiederum, daß derjenige, der sie fallen läßt, sich auch jenseits des sola-scriptura-Prinzips befindet. Mit diesen Fragen hängt die Diskussion, die heute in der protestantischen Theologie um die Geltung des ntl Kanons entbrannt ist, aufs engste zusammen.

die Grundlage ihrer späteren Verkündigung über Jesus; hier lernen sie die Interpretation kennen, die Jesus selbst seinem Dienste gab [61].

Das Prinzip der apostolischen Augenzeugenschaft ist auch johanneisch, vgl. Joh 15,27: καὶ ὑμεῖς δὲ μαρτυρεῖτε, ὅτι ἀπ' ἀρχῆς μετ' ἐμοῦ ἐστε. Das Präsens μαρτυρεῖτε „spricht den Jüngern ihre Rolle, die sie ausüben werden, zu: Ihr seid (zu) Zeugen (bestimmt)" (Bultmann) [62], „weil ihr von Anfang an mit mir seid" [63]. Die Augenzeugenschaft wird hier mit einem Johannes auch sonst sehr wichtigen Anliegen verbunden: Die bezeugte Überlieferung muß bis zum „Anfang" zurückreichen [64], hier bis zum „Anfang" des öffentlichen Lebens Jesu. „Augenzeugenschaft" unterstreicht Joh auch sonst sehr stark: 19,35; 1 Joh 1,2; 4,14 [65]. Der Augenzeuge ist der Begründer und Träger gültiger und wahrer Tradition! Der Augenzeuge „bewahrt" den „Logos", den Jesus gesprochen hat, solange er bei ihnen war (παρ' ὑμῖν μένων; vgl. Joh 14,24.25).

Die Begriffe „Zeuge", „Zeugnis", „Zeugnis ablegen" entstammen der forensischen Sprache. „Zeugen" werden vor der Öffentlichkeit des Gerichts aufgerufen, um geschehene, selbsterlebte Tatbestände zu bezeugen [66]. Werden die Apostel im Verständnis des NT als „Zeugen" des historischen Lebens Jesu bezeichnet, so liegt es schon in der Konsequenz des Begriffes μάρτυς, daß sie für facta historica Zeugnis ablegen. Besonderer Wert wird dabei nach Ausweis der Apg auf ihre Bezeugung der Erscheinungen und damit der Auferweckung Jesu von den Toten gelegt; denn an einigen Stellen beschränkt sich die Berufung auf Augenzeugenschaft auf die in den bezeugten Erscheinungen sich zeigende Tatsache der Auferstehung Jesu, so 2,32; 3,15; 4,33 (Sammelbericht!) [67]. Aber auch Pls kennt apostolische „Zeugen-

---

[61] Warum werden im Mk-Ev nach dem großen Heroldsruf Jesu in Galiläa die ersten Jünger berufen und wird erst dann mit der Schilderung der Wirksamkeit Jesu in Kapharnaum begonnen? Der Grund scheint darin zu liegen: Das öffentliche Wirken Jesu soll von Anfang an von Zeugen begleitet sein!

[62] Joh-Komm. 426, Anm. 6.

[63] Aus dem μετ' ἐμοῦ darf hinter μαρτυρεῖτε ein περὶ ἐμοῦ ergänzt werden; vgl. auch Bultmann z. St.

[64] Vgl. 1 Joh 2,7.24; 3,11; und den Anm. 39 genannten Aufsatz von Conzelmann.

[65] Wahrscheinlich ist auch die Aussage 1 Joh 1,1 „was von Anfang an war" im Sinne von „Tradition" gemeint (vgl. besonders das neutrale ὅ); „verkündigt" wird die von Augen- und Ohrenzeugen geschaffene Überlieferung „über das Wort des Lebens", das „erschienen" ist.

[66] Vgl. TWbNT IV 479f, s. v. μάρτυς (Strathmann). Rengstorf zitiert (Auferstehung, 106) eine Definition des Grammatikers Julius Pollux (um 200 nach Chr. in Athen): μαρτυρία δὲ καλεῖται, ὅταν τις αὐτὸς ἰδὼν μαρτυρῇ.

[67] Beachtenswert ist dabei auch die Tatsache, daß in allen diesen „Zeugen"-Texten der Apg der Plural steht *(„wir* sind Zeugen"; auch Matthias soll Zeuge werden „zusammen mit *uns")*. Einmal mag das aus der atl-jüdischen Anschauung kommen, daß eine Aussage nur gilt auf das Zeugnis von mindestens zwei Zeugen hin (vgl. Dt 19,15; Joh 8,17). Anderseits steht dahinter die Anschauung, daß

schaft“ mit Bezug auf den auferstandenen Jesus; vgl. 1 Kor 15, 15: Wenn Gott nicht Jesus wirklich von den Toten erweckt hat, „werden wir als ψευδο-μάρτυρες τοῦ θεοῦ erfunden, weil wir gegen Gott bezeugt haben, daß er Christus auferweckt habe...“[68]. Offensichtlich ist also die Zeugenschaft für die Auferstehung Jesu das Entscheidende, wichtiger noch als die Zeugenschaft für das vorausgehende Leben Jesu. Warum? Pls nennt den Grund mit aller wünschenswerten Deutlichkeit: Weil dann unser (Oster-)Kerygma „leer“ wäre (15, 14). Folglich hätte es dann auch keinen Sinn, das übrige Leben Jesu bezeugend zu verkündigen. Das Leben Jesu bekommt kerygmatischen Rang, wird erst voll verstehbar durch das Ereignis seiner Auferweckung von den Toten. Dadurch wird Jesus erst als das entscheidende eschatologische Ereignis *vollends* erkennbar und verkündbar. Anderseits liegt, wie wir sahen, im Apostelbegriff der Evv und der Apg doch auch wieder ein so starker Akzent auf der Augen- und Ohrenzeugenschaft für das der Auferstehung vorausliegende öffentliche Leben Jesu. Warum das? Weil anscheinend darin eine Garantie für die Kontinuität des Christus des Glaubens mit dem historischen Jesus gesehen wird: Der von den Aposteln verkündete „Christus des Glaubens“ ist kein anderer als jener, „mit dem sie von Anfang an“ beisammen waren.

Ist der „Apostel“ im eigentlichen Sinn Zeuge für den historischen Jesus, dann stellt sich die Frage ein, ob Pls im *lukanischen* Sinn „Zeuge“ für Jesus sein kann. Mag Pls auch den historischen Jesus gekannt haben (vgl. 2 Kor 5, 16, dazu Lietzmann-Kümmel z. St.), von Bedeutung ist für ihn zunächst nur der lebendige Herr, der den Tod überwunden hat. Diesen hat er „gesehen“ (1 Kor 9, 1; 15, 8); das reiht ihn nach seinem Bewußtsein in die Schar der Apostel Jesu Christi ein („Bin ich nicht Apostel? Habe ich nicht unseren Herrn Jesus gesehen?“; vgl. auch Gal 1, 15 f). Pls tritt darum auch nicht auf als Zeuge für den irdischen Jesus wie die δώδεκα, wohl aber als Zeuge für den Auferstandenen (vgl. 1 Kor 15, 8. 15, dazu unsere vorausgehende Ausführung). Doch auch in Apg 1, 21 f wird betont, daß Matthias „Zeuge seiner *Auferstehung*“ sein soll. Außerdem hat Lk an drei weiteren Stellen der Apg die Zeugenschaft auf die Erscheinungen des Auferstandenen beschränkt (s. oben). Das Wichtigste im apostolischen Zeugenbegriff ist also auch für Lk dies: Sie haben den Auferstandenen gesehen wie Pls. Nur auf Grund dessen ist überhaupt eine Überlieferung über das Leben Jesu entstanden. Außerdem ist zu bedenken, daß Pls den historischen Jesus voraussetzt; in seinen Briefen ist er nicht mehr und nicht weniger anwesend als in den übrigen des NT auch[69]. Auch rekurriert der Apostel zur rechten Zeit auf das in der „Überlieferung“ anwesende „Wort“ Jesu[70]. Cullmann macht im Anschluß an Ph. H. Menoud darauf

---

die in der apostolischen Verkündigung gegenwärtige Tradition über Jesus *eine einmütige ist, die sich nicht widerspricht.* Es wird nicht ein „verschiedener“ historischer Jesus bezeugt.

[68] Auch Paulus spricht im Plural, der hier gewiß nicht „rhetorisch“ gemeint ist, vielmehr zurückschaut auf die 15, 5—8 genannte Zeugenkette, zum mindesten auf die δώδεκα.

[69] Vgl. auch R. Bultmann, Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus, in: Glauben und Verstehen I, 188—213 (202: „die geschichtliche Person Jesu macht die Verkündigung des Paulus zum Evangelium“).

[70] S. O. Cullmann, Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem, Zürich 1954, 14 f.

aufmerksam[71], „daß Paulus die auf dem Weg nach Damaskus empfangene Offenbarung mit der Jesusüberlieferung verbinden mußte, da diese Offenbarung eine *christologische* Aussage enthielt, und daß er sich darum an die wenden mußte, die allein ihm die Jesusüberlieferung mitteilen konnten." (Vgl. Gal 2, 2, dazu Schlier z. St.) Schließlich ist zu bedenken, daß Pls seine Christologie ganz von der Soteriologie her entwickelt (aber gilt das letzten Endes nicht auch für die Evv?). Ganz geht freilich die Rechnung nicht auf; der Apostolat des Pls hat etwas Einzigartiges und Eigenartiges an sich. Das zeigt der Kampf, den er um seine Legitimität führen mußte.

Nun läßt aber die Eigenart der evangelischen Biographie Jesu erkennen, daß die apostolische Zeugenschaft für das Leben Jesu besonders geartet ist. Der Apostel führt keinen Tonfilm über das Leben Jesu vor, er läßt auch keine Tonbandaufnahmen ablaufen, sondern interpretiert zugleich das Leben Jesu. Ist das aber mit dem Begriff eines „Apostels", eines „Zeugen" vereinbar? „Der schaliach hatte sich bei allen Aufträgen streng an die ihm erteilte Weisung zu halten und durfte sie auch nicht im Geringsten überschreiten"[72]. In dieser Beschränkung versteht sich der „Apostel Jesu Christi" jedoch nicht, sein apostolisches Selbstverständnis geht weit darüber hinaus. Man könnte zwar darauf hinweisen, die syn Geschichtsschreibung sei noch naiv genug zu glauben, ihre Berichte über Jesus seien nichts wie „Geschichte". Doch übersieht eine solche Anschauung, daß es auch dem Synoptiker von vornherein gar nicht darum geht, eine Biographie Jesu im historiographischen Sinn zu schreiben. Er entwirft vielmehr seine Geschichte Jesu von vornherein *„kerygmatisch"*, unter bestimmten christologischen Gesichtspunkten, die sich bis in die formale Struktur der Einzelperikopen hinein auswirken. Es herrscht in ihrem Entwurf des Lebens Jesu z. B. ein finales Prinzip (wie es sich schon in der Selbstauslegung Jesu findet; vgl. etwa den λύτρον-Satz in Mk 10, 45)[73] und ein selektives Prinzip, das nur soviel an Erinnerungen bringt, als zur Erreichung des kerygmatischen Zieles nötig ist[74]. Von solchen Prinzipien scheint aber das Werk der „Zeugen" *von Anfang an* geleitet gewesen zu sein, wie die Schemata der apostolischen Heilspredigt in der Apg noch erkennen lassen. Auch in jener ntl Schrift, in der die „Zeugen"-Terminologie die größte Rolle spielt, im Joh-Ev, steckt im Begriff des „Zeugen" mehr als nur das Moment eines bloßen „objektiven" Referenten (wenn es so etwas

---

[71] Ebd. 15, Anm. 23.

[72] E. Lohse, in: TZBas 9 (1953) 261.

[73] Vgl. auch Bo Reicke, Einheitlichkeit oder verschiedene „Lehrbegriffe" in der ntl Theologie?, ebd. 410 f.

[74] Das gilt selbst für den „Historiker" unter den Synoptikern; denn auch Lukas will nicht Vollständigkeit, sondern „Zuverlässigkeit" (1, 4), und zwar meint er damit, wie es scheint, zunächst nicht die „Zuverlässigkeit" der Fakten, sondern jener „Überlieferungen" (vgl. V. 2), die die Glaubensunterweisung geboten hat (vgl. 1, 4: damit du dich von der Zuverlässigkeit der Worte, über die du unterrichtet worden bist, überzeugen kannst).

überhaupt gibt). „Zeugnis ablegen“ bedeutet hier vielmehr ein geisterfülltes „Verkünden“ und „Bekennen“[75]. Der Geist der Wahrheit, den Jesus vom Vater senden wird, wird Zeugnis über ihn ablegen; καὶ ὑμεῖς δὲ μαρτυρεῖτε (Joh 15, 26 f): mit dem Christuszeugnis der Apostel wird sich das Christuszeugnis des Geistes vereinen. Ja, der Geist der Wahrheit wird bei den Jüngern bleiben und sein (14, 17 b), sie „alles lehren“ und sie „an alles erinnern“, was Jesus ihnen gesagt hat (14, 26) und sie „in die ganze Wahrheit einführen“ (16, 13). So ist nach joh Verkündigung der Geist zusammen mit den apostolischen Zeugen des Lebens Jesu der Garant für die Integrität der Jesusüberlieferung, ja noch mehr: er ist jener, der die „Erinnerung“ an Jesus wachhält und in das volle Verständnis Jesu und seiner Botschaft „einführt“.

Doch muß klar gesehen werden, daß das Wirken des Geistes nicht vom Offenbarungswirken Jesu isoliert werden darf. Es ist ja der erhöhte Herr selber, der ihn sendet (Joh 15, 26; 16, 8; vgl. auch noch 14, 16. 26; 16, 7; Mk 1, 8; Lk 24, 49; Apg 2,33). Und die Funktion des Geistes ist keine additive, sondern eine „einführende“ (Joh 16, 13), d. h. eine die Wahrheit und das Geheimnis *Jesu* aufschließende und auslegende (vgl. Joh 14, 26; 15, 26; 16, 14). So befähigt der Geist den Zeugen erst ganz zum Zeugnis. Im Zeugnis des apostolischen Zeugen spricht zugleich der inspirierende und interpretierende Gottesgeist, der mit dem erhöhten Herrn in unlösbarem Zusammenhang steht. So sieht es auch die Apg; denn nach ihrer Darstellung beginnt das öffentliche Zeugnis der Zeugen für Jesus erst nach der Geistsendung am Pfingstfest, zu der durch die Wahl des Matthias „die heilige Zwölfzahl der Apostel wiederhergestellt“ ist (E. Haenchen)[76]. In der Petruspredigt 5, 32 werden als „Zeugen dieser Ereignisse“ ἡμεῖς . . . καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον in einem Atemzuge genannt. Auch nach Lk 24, 44—49 erinnert der Auferstandene die Apostel zunächst an seine vergangenen Worte über die göttliche Notwendigkeit (vgl. δεῖ) der Schrifterfüllung an ihm, schließt ihnen selbst den bisher verschlossenen (vgl. Lk 9, 45; 18, 34) Sinn für ein wahres „christologisches“ Schriftverständnis auf und weist dann auf die schon von der Schrift geforderte Heilspredigt vor allen Völkern hin, „von Jerusalem angefangen“. Die Apostel sind „dafür Zeugen“ (V. 48), d. h. für die Mission unter den Völkern geeignet, „weil sie aus unmittelbarem Erleben die Tatsächlichkeit des Leidens und Auferstehens Jesu bezeugen können, wie auch weil sie Jesu Bedeutung gläubig erfaßt haben und

---

[75] Vgl. auch Bultmann, Joh-Komm. 427 und die dt. Anm. 4.
[76] Apostelgeschichte, 132.

auch sie deshalb ‚bezeugen' können" (H. Strathmann)[77]. Doch müssen sie zunächst noch in der Stadt bleiben, „bis ihr mit der Kraft von oben ausgerüstet seid"; vgl. auch Apg 1, 8[78].

Nach ntl Anschauung sind also die Apostel durch ein Zweifaches zur „Zeugenschaft" befähigt: einmal durch ihr „Beisammensein" mit Jesus vor und nach seiner Auferstehung (vgl. für Letzteres besonders Apg 10, 41) und dann durch den „Beistand", den der erhöhte Herr ihnen sendet. „Zeugenschaft" des Apostels besagt also im Verständnis des NT: eine Aussage vor der Öffentlichkeit machen über vergangene Ereignisse, zugleich aber auch diese Aussage verstehend durchdringen und werbend für das Bezeugte eintreten. So wird die Zeugenschaft der Apostel konkret in ihrer Verkündigung.

Da der Gottesgeist in unlösbarem Zusammenhang mit dem erhöhten Herrn selber steht, kann man die These O. Cullmanns[79] durchaus gelten lassen, „daß der zur Rechten Gottes erhöhte Christus als der Träger der Überlieferung hinter den Aposteln steht, die seine Worte und Taten überliefern". Dieses „hinter den Aposteln" darf allerdings in keiner Weise erweicht oder gar unterschlagen werden. Die Stimme des Erhöhten ist nie anders als „hinter den Aposteln" — der Fundamentaltheologe wird hinzufügen: und ihren Nachfolgern[80] — gegenwärtig. Darum kann die Frage nach der „Gewißheit um Jesus von Nazareth" auch nicht dahingehend beantwortet werden: „Der Weg zu der unbedingten Gewißheit um Jesus von Nazareth als historischen Menschen und um jene Ereignisse führt also ausschließlich (!) über den heute gegenwärtigen Christus selbst, der sich ‚in, mit und unter' dem Wort mit dem neutestamentlichen Jesus von Nazareth identifiziert" (so H. Engelland)[81]. Denn das „Wort" — gemeint ist damit wohl das in der Predigt vorgebrachte Wort der Heiligen Schrift — ist eben nun einmal nicht mehr das unmittelbare Wort Jesu, sondern das von den Aposteln bezeugte Wort Jesu, für mich nur in historischen Dokumenten greifbar. Gewiß bleibt das Wort tot, wenn es mich nicht in meiner Existenz trifft, wenn ich mich mit ihm nicht von Gott erreichen lasse. Aber selbst wenn es mich trifft, weiß ich deswegen noch lange nicht, daß es das Wort *Jesu von Nazareth* ist, wenn ich es mir nicht als solches vom Apostel, dessen μαρτυρία im NT festgehalten ist, bezeugen lasse, ich müßte mich denn in eine seltsame Mystik flüchten. Gewißheit um Jesus als meinen Herrn gibt mir die Verkündigung des Wortes *durch die „Abgesandten"* (vgl. Röm. 10, 14. 15), d. h. also durch die Apostel.

Paulus entwickelt Röm 10, 8—18 eine förmliche Kette vom „Wort" (Christi) bis zum Glauben der Hörer desselben. Das Wort Christi ist „nahe", aber nicht unmittelbar aus seinem Munde, sondern nur über das Medium der „Verkündiger". „Wie aber — so fragt er V. 15 — sollen sie verkündigen, wenn sie nicht abgesandt sind (ἐὰν μὴ ἀποσταλῶσιν)?". Da im ganzen Abschnitt einerseits vom Unglauben Israels

---

[77] TWbNT IV, 496.

[78] Rengstorf macht darauf aufmerksam, daß zum Begriff des apostolischen μάρτυς gehört, daß er „stets auch Ausleger der Heiligen Schriften" ist (Auferstehung, 111). Der Apostel nimmt in seinem Zeugnis die „christologische" Schriftauslegung Jesu auf und führt sie weiter. Darum ist das älteste Kerygma schon mit Schriftauslegung verbunden.

[79] Tradition, 20.

[80] Über Zusammenhang und Unterschied von biblischer und nachbiblischer Tradition vgl. besonders G. Söhngen, Überlieferung und apostolische Verkündigung, in: Die Einheit in der Theologie, München 1952, 305—323.

[81] Vgl. TLZ 79 (1954) 72 (vgl. überhaupt 65—74).

die Rede ist, anderseits vom Bekenntnis zu Jesus und seiner Auferweckung von den Toten, der Anrufung seines Namens, vom Evangelium und vom Worte Christi, kann kein Zweifel sein, daß Pls von seiner eigenen (bitteren) Erfahrung und jener der anderen Apostel bei der Judenbekehrung redet. Pls versteht also selbst seinen apostolischen Auftrag und den seiner Mitapostel dahingehend, daß er sich als notwendiges „Zwischenglied" in der Kette Wort Christi — Predigt — Glaube versteht. Der „Apostel" ist dazwischengeschaltet, und ohne ihn gäbe es gar keine Verkündigung[82]. Ohne die Zwischeninstanz des Apostels wäre das Wort Christi gar nicht anwesend und vernehmbar, gäbe es folglich auch keinen Glauben an „*Jesus* als den Herrn" (vgl. V. 9).

Eine Analyse des ntl Apostel-(Zeugen-)Begriffs bestätigt also, was auf anderem Wege schon erkannt wurde: daß wir den historischen Jesus nur über das Medium des apostolischen Kerygmas erreichen. Der apostolische Zeuge ist als notwendige, nicht zu umgehende „Zwischeninstanz" zwischen den historischen Jesus und den Christus des Glaubens geschaltet. *Da dieser Zeuge Augen- und Ohrenzeuge des historischen Jesus einschließlich des Auferweckten ist, da er in seiner Auslegung der Geschichte Jesu die Selbstauslegung Jesu fortsetzt und dabei von dem vom erhöhten Herrn selbst gesandten „Geist der Wahrheit" als Mitzeugen geführt wird, ist die im NT anwesende Interpretation der Geschichte Jesu die einzig legitime und normative*[83]. So garantiert nach dem Verständnis des NT letzten Endes der Apostel die Einheit und Kontinuität des Christus des Glaubens mit dem historischen Jesus.

VI. *Ergebnisse und Konsequenzen*

Sind wir am Ende doch wieder auf den Standpunkt Kählers geraten? Wir erkannten ja ähnlich wie K. die Einheit des historischen Jesus mit dem Christus des Glaubens im apostolischen, im NT vorliegenden Kerygma. Dennoch sind die Unterschiede zwischen unserer Lösung und jener K.s fundamental. K. gab einst seinem Vortrag den Titel: „Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus". So könnten wir auf Grund unserer Ergebnisse das

[82] Deshalb scheint Justins Bezeichnung der Evv als „*Erinnerungen* der Apostel" (Apol. I 66) nicht einer „Literarisierungstendenz" des Apologeten zu entspringen, wie K. L. Schmidt meint (Die Stellung der Evv in der allgemeinen Literaturgeschichte, in: Eucharisterion [FRLANT, NF 19], Göttingen 1923, 50—134, vgl. 54—59), vielmehr der Überzeugung Ausdruck zu verleihen, daß die evangelische Tradition auf der erinnernden Bezeugung der Apostel beruht.

[83] Daß die evangelische Auslegung der Geschichte Jesu in vierfacher Gestalt vorliegt, ist ein Problem, das hier nicht weiter erörtert werden soll. Vgl. dazu O. Cullmann, Die Pluralität der Evv als theologisches Problem im Altertum, in TZBas 1 (1945) 23—42.

Thema nicht formulieren, und darin zeigt sich der Unterschied an. K.s „sogenannter“ historischer Jesus hat zwar seine besonderen Hintergründe, nämlich in der Leben-Jesu-Forschung seines Jahrhunderts, deren „historischen Jesus“ K. mit Recht abgelehnt hat. Aber K.s unkritischer Rückzug auf den „biblischen Christus“ kann nicht der wahre Weg sein. Denn der historische Jesus ist tatsächlich im Evangelium anwesend und kann deshalb darin erreicht werden, und zwar nicht bloß „im Glauben“, *sondern auch auf dem Wege historischer Forschung,* was K. für unmöglich hielt. Die apostolische Verkündigung ist allerdings überzeugt von der Einheit dieses historischen Jesus mit dem von ihr verkündeten „Christus des Glaubens“, aber durchaus auf Grund der Geschichte Jesu und seines historischen Anspruchs. Die Apostel bezeugen nicht den „Christus des Glaubens“, sondern den historischen Jesus; sie bringen in ihrer Verkündigung das Wesen und den Anspruch des historischen Jesus nur erst ganz zum Vorschein und zur Geltung.

Ist das richtig, dann sind historische Fragen in der Evangelienforschung durchaus am Platz und notwendig. Das hat zur Folge, daß Echtheitsfragen, etwa hinsichtlich der Logia Jesu oder der Chronologie und Topographie des Lebens Jesu, nicht grundsätzlich ad acta zu legen sind, sondern durchaus sinnvoll erörtert werden können, wenn man sich nur der Grenzen des Erreichbaren bewußt ist[84]. Allerdings, ein „Leben Jesu“ im früheren Sinne kann nicht mehr geschrieben werden, da die Evv ja keine kontinuierliche, historiographisch gemeinte Biographie Jesu bieten wollen. Dennoch ist der Gegenstand der Evv das historische Leben Jesu, besser gesagt: der historische Jesus, und darum ist der Versuch einer mit historischer Methode erarbeiteten Darstellung seines Lebens durchaus sinnvoll, solange sich dieser Versuch der Grenzen bewußt bleibt, die durch die Eigenart der evangelischen Geschichte Jesu selbst gegeben sind[85].

Die Frage nach dem historischen Jesus und was dieser mit dem „Christus des Glaubens“ zu tun hat, führt auch mitten in das Problem der von Bultmann geforderten „Entmythologisierung des NT“[86]. Kann nämlich geschichtlich festgestellt werden, daß Jesu Anspruch so geartet war, daß er nicht bloß eine Christologie *implizierte,* die dann im apostolischen Kerygma mit Hilfe mythologischer Ausdrucks-

---

[84] Zu diesem Ergebnis bekennt sich auch W. Michaelis, Notwendigkeit und Grenze der Erörterung von Echtheitsfragen innerhalb des NT: TLZ 77 (1952) 397 bis 402.

[85] Beachtliche Beispiele eines solchen Versuches sind: V. Taylor, The Life and Ministry of Jesus, [5]London 1955; G. Bornkamm, Jesus von Nazareth (Urban-Bücherei 19), Stuttgart 1956.

[86] Vgl. auch A. Vögtle, Rudolf Bultmanns Existenztheologie in katholischer Sicht, in: BZ, NF 1 (1957) 151.

formen ihre Entfaltung fand, sondern so war, daß in ihm der Verkündigende von vornherein auch der Verkündigte (im Sinn der später im apostolischen Kerygma entfalteten „Christologie") war, dann steht die Forderung der Entmythologisierung des NT vor der Alternative: entweder wird dieser Anspruch auch von ihr anerkannt und dann wird das Geschäft der „Entmythologisierung" eine gewaltige Restriktion erfahren, oder die Forderung nach Entmythologisierung wird zu einem Angriff auf den historischen Jesus selbst.

(Abgeschlossen am 20. März 1957)

Messiasbekenntnis und Petrusverheißung

Zur Komposition Mt 16, 13—23 Par.

Von Anton Vögtle, Freiburg i. Br.

Die Diskussion der Frage nach dem ursprünglichen Ort der Petrusverheißung kam neuerdings besonders durch O. Cullmanns Petrus-Buch wieder in Fluß. Die negative Seite seiner Hypothese scheint bei protestantischen Autoren kaum auf ernstlichen Widerstand zu stoßen, wenigstens was das Ergebnis als solches betrifft: daß nämlich die Petrusverheißung höchstwahrscheinlich nicht in die Bekenntnisszene von Caesarea Philippi gehöre [1]. Katholischerseits wurde dieses Ergebnis sowohl beifällig aufgenommen [2], als auch abgelehnt oder doch

[1] Petrus (1952) 190 ff. So ließ Cullmann nach E. L. Allen lediglich die Frage unbeantwortet, was Mt dachte, als er 16, 17—19 an dieser Stelle in seine Quelle (Mk) einfügte. Die Diskussion dieser Frage will er in seinem Aufsatz „On this rock" (JTS N. S. 5, 1954, 59—62) nachholen. A. Gilg stellt zwar die kritische Frage: „Ist nicht die geistig-innere — ich möchte beinahe sagen: ‚theologische' Situation im Gespräch von Caesarea Philippi komplizierter, bewegter, hintergründiger, als man vom Markus-Bericht her sich vorzustellen Neigung hat?" (Die Petrusfrage im Lichte der neuesten Forschung: TZBas 11, 1955, 197). Leider verrät er aber nicht, wie er sich diese hintergründige Situation, die einen Ausgleich zwischen dem Mt- und Mk-Bericht zuließe, etwa denkt.

[2] So von M. E. Boismard (Divus Thomas 31, 1953, 236), C. Spicq (RScPhilT 37, 1953, 180—183) und P. Benoit (RB 60, 1953, 571). Letzterer formulierte später seine Meinung folgendermaßen: Mk, dem Lk folgt, gibt die caesarensische Bekenntnisszene ursprünglicher und getreuer wieder als der griechische Mt. Dieser fand das Primatwort Mt 16, 17—19 in einer anderen Quelle als dem aramäischen Mt und kombinierte es mit der Caesareaszene (La Primauté de saint Pierre selon le Nouveau Testament: Istina 1955, 318 f). Unbeschadet seiner Kritik an Cullmanns Beweisverfahren kommt auch J. Schmid zum Ergebnis, erst Mt habe die Primatverheißung in den Mk-Rahmen eingefügt (Das Ev nach Matthäus [3], 1956, 246 f). Nach O. Kuß läßt sich „mit beachtlichen Gründen" wenigstens bezweifeln, ob diese an der von Mt gewählten Stelle ihren historischen Standort habe (Jesus und die Kirche im NT: TQ 1955, 46 Anm. 28). Mein eigenes Urteil, Cullmann und nach ihm H. Lehmann hätten „in einzelnen etwas verschieden, aber im ganzen wohl überzeugend" begründet, daß Mt 16, 18 f nicht in die Caesareaszene passe (Der Petrus der Verheißung und Erfüllung: MüTZ 5, 1954, 15) soll im Folgenden die notwendige Korrektur erfahren.

stark bezweifelt[3]. In besonderen Aufsätzen verteidigte M. Overney die Geschichtlichkeit[4], B. Willaert wenigstens die literarische Priorität der Mt-Komposition[5].

Man wird beim heutigen Stand unserer Kenntnis der Jesusüberlieferung kaum eigens bemerken müssen, daß die Frage nach dem geschichtlichen Ort der Primatworte sehr wohl sine ira et studio geprüft werden kann. Ergäbe sich etwa, daß diese nicht in Verbindung mit dem Caesareabekenntnis gesprochen wurden, daß sich ihr ursprünglicher Zusammenhang wohl überhaupt nicht mehr sicher ausfindig machen läßt, so berührte das ihre Echtheit nicht im geringsten. Sie würden in diesem Falle lediglich das Schicksal der meisten überlieferten Jesusworte (Einzellogien, Gleichnisse usw.) teilen, deren kerygmatische Situation und exakter ursprünglicher Zusammenhang verloren gingen und verloren gehen konnten, weil sie kerygmatisch belanglos oder doch nicht unentbehrlich waren. Der bei Mt vorliegende Parallelismus — die dem Simon geoffenbarte heilsgeschichtliche Bedeutung Jesu beantwortet Jesus seinerseits mit der Verheißung einer besonderen heilsgeschichtlichen Bedeutung Simons — erweckt freilich auf den ersten Blick den geradezu unabweislich scheinenden Eindruck, es handle sich hier um ein in sich geschlossenes Geschehen und deshalb um die wirklichkeitsgetreue Wiedergabe des Caesareagesprächs. Und es sei zum Voraus eingeräumt, dieser Eindruck ist wohlbegründet, solange man den Mt-Bericht isoliert auf sich wirken läßt, ohne sich ganz der durch den Vergleich mit Mk (Lk) ausgelösten Problematik zu öffnen. Es fehlt auch nicht an Erklärungen, die den Anschein erwecken, als ließe sich der genuine Sinn der stark metaphorisch formulierten Verheißung Mt 16, 18 f überhaupt nur aus dem matthäischen Kontext erheben. Aber dieser Anschein erweist sich als unbegründet. Denn gerade solche Erklärungen, welche die Sinndeutung der Petrusverheißung ganz und gar aus einem gedanklichen Zusammenhang mit dem Messiasbekenntnis begründen, werden in der einen oder anderen Hinsicht dem vorliegenden Text, den Bildworten 16, 18 f oder deren Kontext, exegetisch nicht gerecht. Die Exegese beider Konfessionen bietet Beispiele hierfür. So ist es nicht zufällig, daß solche protestantische Autoren, welche die Petrusfunktion immer noch auf das Christusbekenntnis als solches oder auf Simon als den prototypischen Erstbekenner des Christus beziehen[6], auch das Messiasbekenntnis als historischen Rahmen voraussetzen, ja von einem „unauflöslichen Zusammenhang" zwischen Messiasbekenntnis und Felsenwort reden[7]. Ebenso setzt der allzu kühne und geradlinige Versuch eines katholischen Theologen, bereits die im Messiasbekenntnis ausgeübte Tätigkeit Simons als antizipierte Felsenfunktion zu deuten, als die Funktion des gotterleuchteten und darum unfehlbaren Lehrers des Jüngerkreises, die Petrus gemäß der Verheißung 16, 18 f dann später als dauerndes Amt in der Kirche ausüben soll[8], die Verknüpfung von Messiasbekenntnis und Primatverheißung notwendig als historische Tatsache voraus.

Wie die bisherige Diskussion zeigt, hängt die Beantwortung der Frage, ob die Petrusverheißung in die caesarensische Bekenntnisszene

---

[3] Vgl. etwa die Besprechung von P. Gaechter (ZKT 75, 1953, 331—333), M. Meinertz (Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 5, 1953, 238), F. M. Braun (Revue Thomiste 53, 1953, 395 f), G. Dejaifve (Nouvelle Revue Théologique 75, 1953, 374 f), Y. Congar (La vie intellectuelle, Février 1953, 20 Anm. 3).

[4] Le cadre historique des paroles de Jésus sur la primauté de Pierre: Nova et Vetera 28 (1953) 206—229, besonders 220—229.

[5] La connexion littéraire entre la première prédiction de la passion et la confession de Pierre chez les Synoptiques: ETLov 32 (1956) 24—25.

[6] Vgl. besonders A. Oepke (Der Herrnspruch über die Kirche Mt 16, 17—19: ST 2, 1950, 157), auch P. Bonnard (Jésus-Christ édifiant son église, 1948, 26), W. Vischer (Die evang. Gemeindeordnung, 1946, 24—27), G. Wehrung (Kirche nach evang. Verständnis, 1947, 178 f), F. J. Leenhardt (Etudes sur l'église dans le NT, 1940, 20—22).

[7] So Th. Dipper, Der Fall O. Baumann (Ev.-Luth. Kirchenzeitung 1953, Nr. 22, 347); vgl. auch Oepke a. a. O. 155; Das neue Gottesvolk (1950) 166 f Anm. 27.

[8] T. Gallus, De primatu infallibilitatis ex Mt 16, 13—18 eruendo: VD 33 (1955) 209—214.

gehört, maßgeblich davon ab, worin der Skopus des Messiasbekenntnisses bei Mk (Lk) und bei Mt liegt. Deren Berichte sind deshalb zunächst unter diesem Gesichtspunkt zu analysieren.

I. Der Skopus des Messiasbekenntnisses bei Mk und Mt

1. Jesus will den Jüngern Gelegenheit geben, eine von den Volksmeinungen verschiedene, diese überbietende Einschätzung seiner heilsgeschichtlichen Bedeutung auszusprechen. So muß man im *Mk-Bericht* die Wiederholung der Frage Jesu (8, 29) verstehen. Darauf, daß gerade Petrus diese Frage mit dem Bekenntnis zum Christos beantwortet, wird kein besonderer Ton gelegt. Es fällt kein Wort darüber, warum gerade er Jesus als den Messias bekennt, wie er etwa zu diesem Bekenntnis komme. Er fungiert also wie meist lediglich als Sprecher des Jüngerkreises. Dem entspricht auch ganz und gar, daß einmal Jesu unmittelbare Antwort sich nicht speziell an Petrus richtet, sondern an alle Jünger zusammen (V. 30: αὐτοῖς); daß sodann in der nachfolgenden, mit dem Caesareabekenntnis eng verbundenen Szene Jesu scharfe Zurückweisung des Petrusprotestes erfolgt καὶ ἰδὼν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ (V. 33). Das ist doch wohl ungezwungen dahin zu deuten, daß die „ebenso denkenden übrigen Jünger" mitbetroffen werden sollen[9]. Als unmittelbare Reaktion Jesu auf das Christosbekenntnis berichtet Mk nun den strengen Befehl (ἐπετίμησεν) an seine Jünger, mit niemandem über ihn zu sprechen. Auf den genauen Wortlaut dieses Redeverbots — wie ich es zur Unterscheidung von den andersartigen Schweigegeboten des Mt und Lk nennen möchte — ist wohl zu achten! Jesus weist das Messiasbekenntnis nicht zurück, wie neuerdings auch E. Stauffer formuliert[10]. Als gänzliche Ablehnung desselben hat Mk das Redeverbot sicher nicht verstanden, schon deshalb nicht, weil für ihn Jesus der Christus ist und vor dem Synedrium, wiederum trotz Stauffers Exegese[11], selbst den Christostitel für sich beansprucht (14, 61. 62 a). So wenig Jesus Mk 8, 30 das Messiasbekenntnis direkt ablehnt, so wenig akzeptiert er es direkt. Er nimmt auf dessen Inhalt überhaupt keinen Bezug, wenn er einschärft, seine Person (περὶ αὐτοῦ) außerhalb des Jüngerkreises nicht zum Gesprächsthema zu machen, nämlich — nur das kann nach dem Zusammenhang gemeint sein — ihre heilsgeschichtliche Bedeutung. Aus der Formulierung des Redeverbots als der einzigen unmittelbaren Antwort Jesu auf das Messiasbekenntnis wird man,

---

[9] J. Schmid, Das Ev des Markus[3] (1954) 160.
[10] Messias oder Menschensohn?: NT 1 (1956) 89.
[11] A. a. O. 88

ohne den Text zu überfordern, wohl folgern können: mit dem Messiasbekenntnis der Jünger hat es seine eigene Bewandtnis; Jesus kann es nicht als das letzte, vollgültige Wort zur heilsgeschichtlichen Bedeutung seiner Person gelten lassen. Warum nicht? Den Grund dieses eigenartigen Redeverbots Jesu erfahren wir aus der nachstehend berichteten Leidensweissagungsszene (8, 31—33). Die Messiasvorstellung der Jünger entspricht nicht der Jesu, steht dieser vielmehr entgegen wie menschliches Denken dem göttlichen. Daß dem Mk-Bericht 8, 27—33 die Spannung zwischen zwei inhaltlich verschiedenen Heilbringer-Begriffen zugrundeliegt, zwischen einem völlig inadäquaten, nicht akzeptablen und nicht publizierbaren Messiasbegriff der Jünger und dem wahren gottgemäßen Messiasbegriff Jesu, ergibt sich auch aus V. 31. Jesus belehrt die Jünger nicht, „der Christos" oder einfacher „er" müsse vieles leiden, wie man erwarten könnte, wenn Petrus mit dem Christosbekenntis Jesu Heilbringermission adäquat gekennzeichnet hätte, sondern: „der Menschensohn" müsse vieles leiden. Der Evangelist läßt also Jesus dem Christos-Titel die in den thematischen Leidensweissagungen freilich stereotype Selbstbezeichnung entgegensetzen, mit der Jesus auch sonst nach Mk (vorher schon in den betonten Aussagen 2, 10. 28) den ihm eigenen Sendungsanspruch umschreibt. Daß τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου für Mk hier nicht lediglich bedeutungsloser Ersatz eines αὐτόν, also gewohnheitsmäßige Selbstbezeichnung ist, dürfte auch durch 14, 61 f bestätigt werden. Daselbst werden die Ausdrücke „Christos" und „Menschensohn" offensichtlich konfrontiert: Jesus bejaht die Frage, ob er der Messias sei, aber nicht, ohne den Messiasanspruch im Sinne seines Menschensohnanspruchs zu erläutern.

Durch die hier vorgetragene Auslegung des Mk-Berichts wird dessen Messiasbekenntnis nach anderer Meinung unterbewertet, nach Auffassung weiterer Autoren hingegen überbewertet.

Nach E. Percy wird die Leidensweissagung höchstens als Ergänzung, aber nicht als Korrektur des Messiasbekenntnisses verstanden. Mit W. Wrede meint er, vom Gedanken eines Gegensatzes zwischen der Messiasvorstellung Jesu und der volkstümlichen politischen Messiaserwartung finde sich hier (Mk 8, 27 ff) so wenig „irgendwelche Spur" wie im Zusammenhang der übrigen Schweigegebote des Mk. Dementsprechend erklärt er ferner, das Messiasbekenntnis könne vom Berichterstatter „kaum anders als bei Matthäus gemeint sein, wo es als das Ergebnis einer göttlichen Offenbarung dargestellt wird". Und „der Menschensohn" habe hier und sonst bei Mk „jedenfalls nicht unmittelbar" messianischen Sinn, sondern werde gleichbedeutend mit einem „ich" verwendet[12]. Abgesehen davon, daß das Messiasbekenntnis bei Mk nun einmal nicht als Ergebnis einer dem Simon zuteil gewordenen göttlichen Offenbarung dargestellt wird, wäre diese Überbewertung des marcinischen Messiasbekenntnisses nur diskutabel, wenn das Redeverbot 8, 30 a priori den übrigen Schweigegeboten des Mk gleichzusetzen wäre[13], Jesus also im Sinne des Bericht-

[12] Die Botschaft Jesu (1953) 272; ebenda Anm. 6.
[13] A. a. O. 272 ff.

erstatters den angebotenen Christostitel akzeptieren und lediglich verbieten würde, ihn außerhalb des Jüngerkreises als Messias bekannt zu machen. Dazu besteht aber kein Recht, sofern der — nach Percy freilich unhistorische (s. u. zu III, 1) — Bericht Mk 8, 27 ff als Ganzes und der Wortlaut des Redeverbots 8, 30 im besonderen ernst zu nehmen sind. In unserem Kontext geht es ja auch nicht um die Forderung der Geheimhaltung im Zusammenhang mit einem Exorcismus (1, 25. 34; 3, 11 f), einer Heilung (1, 44; 5, 43; 7, 36; 8, 26) oder einem wunderbaren Geschehen wie dem der Verklärung (9, 9). Wenn der eigenartigen Formulierung des Redeverbotes 8, 30 Gewicht beizumessen ist, dann ist es im Sinne des Berichterstatters jedenfalls primär durch das ungenügende, der Korrektur bedürftige Messiasverständnis der Jünger veranlaßt, und in der hier vorausgesetzten Situation, als Antwort auf das von Jesus provozierte Bekenntnis, gar nicht so verdächtig wie vielfach gemeint wird (s. u. III,1).

Im Rahmen des Nachweises, daß die Worte Mt 16, 17—19 nicht zum Skopus des Mk-Berichts passen, die Petrusverheißung ursprünglich also nicht mit dem Messiasbekenntnis verbunden sein konnte, wurde demgegenüber neuerdings versucht, das Messiasbekenntnis des Mk-Berichts noch stärker abzuwerten, als unsere Analyse ergab. Nach O. Cullmann ist das retro satana geradezu ,,die Pointe", auf welche die ganze Geschichte hinauslaufe: Petrus, der die Worte ,,du bist der Christus" sprach, war ,,zwar nicht im Aussprechen des Bekenntnisses zum Messias, wohl aber in *seiner Auffassung dieser Worte* ein Werkzeug Satans"[14]. Diese Zuspitzung geht zu weit. Die dem Redeverbot folgende und dieses zugleich erklärende Leidensweissagung ist durchaus mit Cullmann als ,,die ganz natürliche Fortsetzung der Erzählung" vom Messiasbekenntnis 8, 27—30 anzusehen[15]. Bei aller Anerkennung der sachlich engen Zusammengehörigkeit der beiden Perikopen muß man aber doch zugestehen, daß das Redeverbot 8, 30 die Bekenntnisszene ,,erzählungstechnisch" abschließt, und καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτοὺς 8, 31 einen wirklichen ,,Anfang" bezeichnet[16], einen sachlich neuen Einsatz der Stellungnahme Jesu zur angeschnittenen Frage nach seiner heilsgeschichtlichen Bedeutung, eben die ,,ganz offene", freimütige, von den Jüngern als überraschend und enttäuschend, ja unmöglich empfundene Belehrung darüber, was ,,Messias"-sein für Jesus bedeutet. Deshalb setzt der Mk-Bericht gerade nicht voraus, daß der Gedanke eines leidenden und sterbenden Messias im Augenblick des Bekenntnisses im Gesichtskreis Petri lag, von diesem innerlich als unannehmbar abgelehnt wurde, und daß Jesus deshalb, wie Cullmann meint, bereits das Messiasbekenntnis als satanisches Mißverständnis wertete. Ein richtiger Kern steckt freilich in Cullmanns übertreibender Auslegung. Insofern der Protest Petri zweifellos aus derselben Gesamtvorstellung vom Messiastum herrührte, die Petrus wenigstens implizit mit dem Bekenntnis ,,du bist der Christus" verband, war dieses inhaltlich gesehen wesentlich falsch, nämlich von dem φρονεῖν τὰ τῶν ἀνθρώπων bestimmt. Aber dieses φρονεῖν τὰ τ. ἀ. wird von Jesus erst dann dem φρονεῖν τὰ τοῦ θεοῦ entgegengestellt und als Ausdruck satanischer, verführerischer Gesinnung gebrandmarkt, nachdem Jesus ausdrücklich das Todesleiden des Menschensohnes als göttliches ,,Muß" erklärte, und Petrus diesem messianischen Dogma widersprach. Das ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ wird also von Cullmann ungerechtfertigt aus einem späteren, thematisch neuen Gesprächsgang in die vorausgehende Bekenntnisszene zurückprojiziert.

Während Jesus nach Cullmanns Auffassung des Mk-Berichts das Messiasbekenntnis immerhin noch als Ansatzpunkt für die folgende Einführung in das Messiasgeheimnis gelten läßt und benützt, wertet Jesus nach H. Lehmann und anderen auf Grund seines Selbstverständnisses als a-messianischer Menschensohn das petrinische Angebot des Christos-Titels überhaupt nicht als ,,Bekenntnis". Jesus ignoriere vielmehr die Petrusantwort 8, 29 b genau so wie jene der Leute, weil beide Auskünfte sein Persongeheimnis in gleicher Weise verfehlen. Die Antwort auf die Frage von 8, 27 gebe Jesus selbst und erst er, indem er 8, 30 ff die Jünger auf das Menschensohn-Geheimnis hinweise[17]. Diese Auffassung stützt sich auf E. Lohmeyers Er-

[14] Petrus 199; vgl. 193.
[15] A. a. O. 193.
[16] Gaechter a. a. O. 331.
[17] ,,Du bist Petrus ..." Zum Problem von Matthäus 16, 13—26: EvT 13, 1953, 46. 50. Auch G. Bornkamm stimmt Lehmann zu: man sollte die Mk-Perikope etwa mit ,,Abweisung des Petrus-Bekenntnisses" überschreiben: Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium, in: W. D. Davies and D. Daube, The Background

klärung von Mk 8, 27 ff, die hier noch etwas überboten wird[18]. Die Frage, ob Jesus selbst im Sinne Lohmeyers der Menschensohn eines inhaltlich verhältnismäßig konkret bestimmten und von Jesus selbst weitergebildeten Menschensohn-Glaubens der galiläischen Anawim sein wollte, im Unterschied zu der auch im Jüngerkreis herrschenden nationalen Messiaskönig-Erwartung der Jerusalemer, kann hier auf sich beruhen. Wie bereits festgestellt, sind jedenfalls nach Mk „Christos" und „Menschensohn" für Jesus keine völlig isolierten oder gar ausschließlich gegensätzlichen Begriffe. Eine völlige Ignorierung der Antwort Petri, die einer Ablehnung des Messiastitels überhaupt gleichkäme, ließe sich aus der Mk-Perikope exegetisch nur dann begründen, wenn das Redeverbot (8, 30) in der Tat mit Lohmeyer und Lehmann gegen Mt und Lk auf die folgende Menschensohn-Belehrung zu beziehen wäre. Das ist aber sicher nicht der Fall, weil V 30 sonst der Leidensweissagung nachfolgen müßte. Gewiß wird eingewendet, bei Mk heiße es eben gerade nicht, die Jünger sollten niemand sagen, daß er der Christus ist, wie man erwarten müßte, und wie es auch bei Mt stehe. Und wenn das Schweigegebot der Caesareaszene angehören würde, so wäre ja nicht gesagt, was verschwiegen werden sollte[19]. Auch hier wird doch wohl die Pointe des Mk-Berichts und seines Redeverbots verkannt. Sofern Jesus im Sinne des Mk das Messiasbekenntnis der Jünger uneingeschränkt und ohne Korrektur nicht akzeptieren kann, kann er eben nicht gebieten, niemandem zu sagen, daß er der Christus ist, wie ausdrücklich bei Mt (16, 20) und sachlich bei Lk (9, 21) geschieht. Sonst würde er ja das Messiasbekenntnis als solches gutheißen. Schärft er deshalb nach 8, 30 ein, mit niemandem über ihn zu sprechen, so ist damit sehr wohl gesagt, worüber die Jünger nicht sprechen sollen.

Es bleibt also bei unserem früheren Ergebnis: Jesus läßt sich nach Mk im Jüngerkreis das Christos-Bekenntnis gefallen, aber nicht, ohne die damit verbundene, wesentlich falsche Messiasvorstellung hinfort in freimütiger und enttäuschender Belehrung über seinen Heilbringerbegriff inhaltlich zu korrigieren.

2. Demgegenüber legt Petrus im Sinne der *Mt-Komposition* ein adäquates, vollgültiges Bekenntnis zur eschatologischen Würde Jesu ab. Folgende differenzierende Momente bedingen diese Eigenart des matthäischen Bekenntnisses oder folgen aus ihr: a) Das wichtigste differenzierende Moment gegenüber Mk liegt in V. 17. Anstelle des an den Jüngerkreis gerichteten Redeverbots bei Mk tritt bei Mt als unmittelbare und erste Reaktion Jesu ein an Simon ganz persönlich gerichtetes Jubelwort, eine Seligpreisung, durch die Jesus dessen Bekenntnis auf eine ihm zuteil gewordene göttliche Offenbarung zu-

---

of the New Testament and its Eschatology. Studies in honour of C. H. Dodd (1956) 256.

[18] Lohmeyer erklärt wohl, und zwar im Ganzen richtig: Da dem Messiasbekenntnis so wenig ein „Ja" Jesu folge wie dem Urteil der Menschen ein „Nein", sei dieses Schweigen Jesu in der Darstellung des Mk nur dann sinnvoll, „wenn keines der beiden Urteile Jesus in dem trifft, was Seiner Person tiefstes Geheimnis oder dieser Frage letzter Sinn ist, mit anderen Worten, wenn auch die beiden Antworten nur ein Auftakt sind zu dem, was Er den Seinen zu sagen hat" (Das Ev des Markus, 1951, 163). Er behauptet aber nicht etwa, daß die Jünger nach Mk Jesus im selben Maße positiv verkennen wie „die Menschen". Jene erfassen nach Lohmeyer vom Boden der Messiaserwartung „wohl seine eschatologische Würde, aber nicht sein Menschensohntum" (M. Veit, Die Auffassung von der Person Jesu im Urchristentum nach den neuesten Forschungen, Diss. Marburg 1946, 21). Lehmann wird auch beachten dürfen, daß Lohmeyer gegen Ende seiner Untersuchung „Galiläa und Jerusalem" (1936) selbst die strenge Unterscheidung von Menschensohn- und Messias-Christologie bezweifeln möchte (vgl. S. 86) und auch seine durchgängige Auffassung des Petrusbekenntnisses mit einem „Vielleicht" versieht (a. a. O. 92).

[19] Lehmann a. a. O. 46; Lohmeyer a. a. O. 163; vgl. 165.

rückführt und damit überaus betont und feierlich bestätigt. b) Im Lichte dieser Würdigung des Simonbekenntnisses durch Jesus gewinnt ein zweites differenzierendes Moment Gewicht, das gegenüber Mk zusätzliche ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος im Petrusbekenntnis selbst (16, 16); eine Gottessohnbezeichnung, die jedenfalls in dieser exakten und gefülltesten Form im ganzen Mt und im NT überhaupt nur hier begegnet[20]. c) Der erklärend und bestätigend auf dieses Bekenntnis antwortende Makarismus ermöglicht durch die persönliche Anrede Simons (μακάριος εἶ — σοι) zugleich ein weiteres Wort Jesu an Simon, nämlich die mit κἀγὼ δέ σοι λέγω eingeleitete Petrusverheißung der VV. 18 und 19. Dadurch, daß Jesus das Petrusbekenntnis als erschöpfende, weil göttlich autorisierte Beantwortung der Frage nach seiner Sendung erklärt und das σὺ εἶ ὁ Χριστὸς κτλ. seinerseits mit dem σὺ εἶ Πέτρος erwidert, erreicht die Bekenntnisszene bereits mit V. 19 einen sachlichen Abschluß und wirkt als eigenständige Perikope (16, 13—19), der gegenüber das Mk 8, 30 entsprechende Schweigegebot von V. 20 spürbar nachhinkt. So muß man das τότε (gegenüber dem καί von Mk 8, 30) empfinden, das nun das Schweigegebot mit dem Petrusbekenntnis verbindet. d) Mit der Feststellung, 16, 20 schließe an die VV. 17—19 mit ihrem hohen Schwung, ihrem solennen Ton und Inhalt „recht hart und unausgeglichen“ an[21], ist eine richtige Beobachtung wohl etwas zu scharf formuliert. Denn die Fassung des V. 20, d. i. der bei Mk ersten Antwort Jesu auf das Messiasbekenntnis, ist doch immerhin der Eigenart des vorausgehenden Gesprächs angemessen: zunächst die Nennung der μαθηταί (τοῖς μαθηταῖς statt αὐτοῖς), nachdem Jesus in einer ersten und verhältnismäßig langen Antwort auf das Bekenntnis Simon persönlich angesprochen hatte; zur Vollgültigkeit und zum gnadenhaften Offenbarungscharakter des Petrusbekenntnisses paßt das neutrale διεστείλατο jedenfalls besser als das scharfe ἐπετίμησεν von Mk 8, 30, sodann vor allem die vom Schweigegebot vorausgesetzte uneingeschränkte Prädizierung Jesu als ὁ Χριστός. e) Während Mk die Leidensweissagung als positive Weiterführung des abrupt endenden Caesareagesprächs eng an dieses anschließt, setzt Mt die Leidensweissagungsszene relativ stark als neue Sinneinheit ab. Einmal durch ἀπὸ τότε ἤρξατο (gegenüber καὶ ἤρξατο Mk 8, 31), dann durch die ausdrückliche Nennung des Subjekts Ἰησοῦς bzw. Ἰησοῦς Χριστός, schließlich durch die Benennung der Empfänger der Belehrung (τοῖς μαθηταῖς gegenüber αὐτούς bei Mk), obwohl nach der ausdrücklichen

---

[20] Das gilt, obwohl Mt auch den Hohenpriester Jesus sehr feierlich κατὰ τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος beschwören läßt, ob er ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ sei (26, 63).
[21] Lehmann a. a. O. 56.

Erwähnung der Jünger im vorausgehenden V. 20 ein bloßes αὐτοῖς eindeutig gewesen wäre. Diese Ablösung der Leidensweissagungsszene von der Caesareaszene entspricht wiederum der Verselbständigung der letzteren (16, 13—19), die mit dem ohnehin schon nachhinkenden Schweigegebot 16, 20 auch ihren förmlichen Abschluß fand. Inwieweit diese Ablösung auch einem sachlichen und stimmungsmäßigen Kontrast zwischen der Rolle Petri in den beiden aufeinanderfolgenden Szenen Rechnung tragen will, wie man auf den ersten Blick vielleicht vermuten könnte, bleibe hier noch offen. f) Die dem Mk-Bericht eigene Spannung zwischen dem Christos-Titel des Jüngerbekenntnisses und der Menschensohnbezeichnung der Leidensweissagung ist bei Mt dadurch aufgehoben, daß Jesus bereits in der einleitenden Frage 16, 13 anstelle des Personalpronomens die indirekte Selbstbezeichnung „der Menschensohn" gebraucht, diese hingegen in der anschließenden Leidensweissagung nicht anwendet. So erweckt die Mt-Fassung wenigstens den Anschein, als würde Jesus nicht nur allgemein danach fragen, wofür ihn die Leute halten, sondern sich nach deren Urteil über seinen Sendungsanspruch als „der Menschensohn" erkundigen, und Simon auf Grund göttlicher Offenbarung denselben vollgültig interpretieren. Die Aufhebung bzw. das faktische Fehlen der eben erwähnten Spannung infolge der andersartigen Verwendung der Menschensohnbezeichnung wäre auch dann als Tatsache festzuhalten, wenn das τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου in 16, 13c im Sinne des Tradenten lediglich bedeutungsloser, gewohnheitsmäßiger Ersatz des Personalpronomens durch die beliebte Selbstbezeichnung wäre.

Letzteres ist aber nicht ohne Weiteres anzunehmen. Bei der Diskussion der Menschensohnfrage rekurriert man zwar gerne auf die gewohnheitsmäßige Einführung der Menschensohnbezeichnung durch die Evangelisten bzw. die ihnen voraufgehenden Tradenten, um im Interesse eines bestimmten Umfangs der ursprünglichen Redeweise Jesu vom „Menschensohn" gewisse Menschensohnlogien loszuwerden. Aber dieser Rekurs ist nicht überzeugend. Soweit die Überlieferung literar- und traditionskritisch einigermaßen kontrollierbar ist, läßt sich, nun abgesehen von Mt 16, 13, wohl eine gewisse Tendenz der Überlieferung zur Vermehrung von Menschensohnworten feststellen. Daß diese Vermehrung aber schematisch, gewohnheitsmäßig und gedankenlos erfolgte, wie man vielfach lesen kann, läßt sich schwerlich positiv belegen. Auch wenn wir hier nicht schon voraussetzen, daß sich die Mt-Fassung sehr wohl als sekundäre Bearbeitung der Mk-Fassung erklären läßt, aber nicht umgekehrt, lassen sich einige Gesichtspunkte dafür anführen, daß Jesus im Sinne der Mt-Komposition bewußt fragt: „Für wen halten die Leute den Menschensohn?" d. i.

für wen halten mich die Leute, der ich mich den Menschensohn nenne, oder, von mir als dem Menschensohn rede[22]? a) Wie immer wieder betont wird, gehört die Verknüpfung des messianischen Leidens mit der Menschensohnbezeichnung — vorsichtig ausgedrückt — wenigstens relativ alter Überlieferung an. Das bezeugt Mt selbst mit dem Lytron-Wort (20, 28 // Mk 10, 45), mit seinem Deutespruch vom Jonaszeichen, durch den er einen älteren, „den Menschensohn" ebenfalls mit dem Todesgeschehen verknüpfenden Deutespruch (Lk 11, 30) ersetzt (12, 40), vor allem auch mit seiner zweiten und dritten thematischen Leidensweissagung, in denen er wie Mk (Lk) die Menschensohnbezeichnung liest. Es ist deshalb unter diesem Gesichtspunkt damit zu rechnen, daß die Nicht-Verwendung der Menschensohnbezeichnung speziell in der ersten Leidensweissagung — gegen Mk (Lk) — die spätere und zwar bewußte Ausnahme darstellt und mit einer bewußten Vorwegnahme derselben in der einleitenden Jesusfrage korrespondiert, zumal der Gebrauch der Menschensohnbezeichnung in Mt 16, 13, am sonstigen Sprachgebrauch der Evv gemessen, also ganz abgesehen von der Lesart der Mk-Parallele, mit Recht immer schon als singulär empfunden wurde[23]. b) Wohl nicht

---

[22] Weil die Frage 16, 13 im Kontext nur diesen Sinn haben kann, mußte das τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου bei der Wiederholung der Frage 16, 15 nicht auch wiederholt werden, zumal der Evangelist möglicherweise eine stilistische Härte vermeiden will. War die Frage einmal gestellt wie in 16, 13, so ist die Formulierung ihrer Wiederholung durchaus als Verkürzung verständlich: „ihr aber, für wen haltet ihr mich (der ich mich den Menschensohn nenne)?" (vgl. eine ähnliche Verkürzung Joh 21, 15—17). In der Wiederholungsfrage liegt der Ton zudem einzig auf dem ὑμεῖς *(ihr selbst aber — im Unterschied zu den* ἄνθρωποι*)*, nicht aber auf dem με. Dieses darf deshalb nicht im geringsten als Gegensatz zu τὸν υἱὸν ἀνθρώπου empfunden werden. Die Formulierung der Frage in 16, 15 muß also keineswegs die einleitende Frage nach der Beurteilung des Menschensohnanspruchs Jesu aufheben wollen.

[23] Nach dem Anm. 5 genannten Aufsatz von Willaert handelt es sich bei τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου Mt 16, 13 nicht nur um eine bewußte Verwendung der Menschensohnbezeichnung seitens des Evangelisten, sondern um den ursprünglichen Wortlaut der Jesusfrage. Der griechische Mt, der als letzter griechischer Redaktor die ihm und Mk gemeinsame Quelle nur leicht veränderte, gebe mit diesem τὸν υ. τ. ἀ. die Lesart der Quelle (Vaganays Mg) wieder. Hingegen eliminiere er das hier ebenfalls vorfindliche und ursprüngliche τὸν υ. τ. ἀ. der ersten Leidensweissagung, das Mk übernehme (8, 31), weil Mt die Einleitungsformel zur Leidensweissagung etwas bearbeite (durch Einfügung der Formel „Jesus Christus"), um die beiden Perikopen deutlicher zu scheiden (43). Die Menschensohnbezeichnung müsse an der Stelle Mt 16, 13 als lectio difficilior gelten, die Mk und Lk durch das fließendere Personalpronomen ersetzt hätten. Zudem sei eine theologische Fragestellung am Anfang dieses Stückes nicht unwahrscheinlich. Die feierliche Frage Mt 16, 13 lasse an Dan 7, 13 denken, wo zwischen dem Menschensohn und der Gemeinde des Höchsten ebenfalls eine enge Beziehung obwalte wie im ekklesiologischen Kontext Mt 16, 13—19. Die Jesusfrage Mt 16, 13 besage deshalb: was denken die Menschen über die Person, von der die Leser wissen, daß sie der Menschensohn ist, die transzendente Gestalt Daniels? Auf Grund göttlicher Offenbarung bekenne Petrus „la nature vraie et profonde du Fils de l'homme identifié à Jésus c'est une figure transcendante et céleste, un υἱὸς τοῦ θεοῦ ζῶντος" (28—30). Der Wert dieser Teilhypothese Willaerts bemißt sich naturgemäß wesentlich auch danach, inwieweit seine Gesamterklärung der beiden divergierenden Berichte des Mt und Mk als

ohne Grund hört man aus der Jesusfrage 16, 13 einen gewissen Kontrast zwischen οἱ ἄνθρωποι und τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου heraus. Dieser Kontrast ist auch im nachfolgenden Bekenntnis wahrzunehmen: der Deutung des Sendungsanspruchs Jesu durch „die Menschen" tritt die Simons gegenüber, nicht nur als eine zwar höhere, aber sehr inadäquate (wie bei Mk), sondern als eine höchst adäquate und feierlich bestätigte. Dies aber deshalb und nur deshalb, weil sie nicht von *menschlichem* Erkennen („Fleisch und Blut"), sondern von Gott eingegeben ist. c) Sicher ist auch für den ersten Evangelisten wie für die gesamte Jesusüberlieferung (vgl. auch besonders Joh 1, 51) ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου die charakteristische Selbstbezeichnung Jesu, mit der dieser seine spezifische Sendung in Gegenwart und Zukunft umschreibt. Wenn Jesus nun im Sinne des Evangelisten bewußt nach seinem Sendungsanspruch als „der Menschensohn" fragt, und Simon diese Frage vollgültig beantwortet, so daß im Jüngerkreis ausgesprochen ist, in welchem Sinne Jesus als „der Menschensohn" der Christos ist, so hat die bei Mk spürbare starke Reserve Jesu gegenüber dem Christos-Titel ihren Sinn verloren. Es erklärte sich auch von hier aus, daß der Evangelist Jesus, wie schon erwähnt, in 16, 20 die Christosbezeichnung uneingeschränkt akzeptieren und in der Leidensbelehrung auf den Menschensohnbegriff verzichten läßt, obwohl er die Leidensweissagung in besagter Weise durch eine relativ starke Cäsur von der Bekenntnisszene absetzt. d) Mt berichtet schon vor Caesarea Philippi gelegentlich des Seewandels ein Gottessohnbekenntnis aus dem Munde der Jünger: ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ (14, 33). Nach *D. Buzy* geht das Petrusbekenntnis von Mt 16, 16 über jenes frühere, situationsbedingte, einer bloß momentanen Emotion der Jünger entsprungene Bekenntnis dadurch hinaus, daß Petrus als erster mit einer einzigartigen Sicherheit und Glaubenstiefe die ganze Realität Jesu erfaßt, vollständig und präzis definiert, nämlich durch die Verbindung der beiden Begriffe „Messias" und „Gottessohn"[24]. Richtig ist, daß bereits das frühere ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ trotz des fehlenden Artikels doch wohl schon dasselbe ausdrücken soll wie der gefülltere Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος von 16, 16[25], und daß dieser Ausdruck das Bekenntnis zum Χριστός spezifizieren, erhöhen soll, etwa: „Du bist der Christus, ja mehr noch, der Sohn des leben-

---

plausibel gelten kann (s. u. V, 5). Doch wird man schon hier feststellen müssen: weder von den sonstigen überlieferten Menschensohnworten her, die einen ausschließlich individualen Sinn der Menschensohnbezeichnung nahelegen, noch von der Komposition Mt 16, 13 ff her läßt sich diese spekulativ weitgehende „theologische Fragestellung" als Sinn der Jesusfrage Mt 16, 13 begründen.

[24] Evangile selon Saint Matthieu (1934) 216.

[25] So mit Recht auch Lehmann a. a. O. 49.

digen Gottes"[26]. Sicher schreibt auch Mt dem Caesareabekenntnis eine außerordentliche Bedeutung zu. Wir wagen angesichts der inzwischen erkannten und allzu durchsichtigen Überlieferungsverhältnisse[27] nur nicht die Voraussetzung dieser Erklärung Buzys zu teilen, daß nämlich Mt 14, 33 mit seinem „kollektiven Plural" geschichtlich getreuer als Mk ein damals wirklich so ausgesprochenes Bekenntnis zum Gottessohn berichte und berichten wolle. Man wird des Weiteren auch mit J. Schmid argumentieren müssen: Hätten die Jünger selbst in der hier vorausgesetzten Situation unter dem Eindruck einer Reihe erstaunlicher Wunder, vor allem des eben erlebten, ein Bekenntnis zu Jesu wesenhafter Gottessohnschaft abgelegt, so bliebe „auch der weitere mühsame Fortschritt der Jünger in ihrer religiösen Erkenntnis, vor allem auch das große Ärgernis, das der Karfreitag für sie bedeutete (vgl. Lk 24, 19 ff), unverständlich"[28]. Wir müssen also damit rechnen, daß Mt mit dem Gottessohnbekenntnis der Jünger (14, 33) deren spätere Erkenntnis und Bekenntnis antizipieren will. Anderseits möchten wir uns bei einem so fein komponierenden Evangelisten dann aber nicht mit der Auffassung zufrieden geben, dieser habe mit diesem seinem Szenenschluß 14, 33 zugleich bewußt seinem späteren Caesareabekenntnis „vorgegriffen"[29], oder er habe durch diese faktische Vorwegnahme die Caesareaszene jedenfalls um „ihre einzigartige Bedeutung" gebracht[30]. Die auffallende, vor allem durch den Makarismus 16, 17 verursachte Feierlichkeit weist doch auf eine einzigartige Bedeutung gerade dieses Bekenntnisses hin und nötigt förmlich zur Annahme, daß das Petrusbekenntnis im Verständnis des Evangelisten das frühere Jüngerbekenntnis nicht nur wiederholen, sondern in einer Hinsicht auch überbieten soll. Das träfe aber zu, wenn die dem Simon geoffenbarte Enthüllung des Sendungsanspruchs Jesu als des Menschensohnes, damit zugleich auch eine gewisse Enträtselung des rein sprachlich unverständlichen griechischen Kunstausdrucks ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, die letzte Pointe dieses vollgültigen Christusbekenntnisses wäre.

3. Die bisherige Interpretation der beiden Bekenntnis-Fassungen gestattet nun auch eine Stellungnahme zu einem immer wieder durchblickenden Versuch, zwischen den beiden Fassungen einen Ausgleich zu schaffen. In Auseinandersetzung mit Cullmann, der die Kluft zwischen Mk und Mt übersteigert, übertreibt *P. Gaechter* im gegen-

---

26 W. Michaelis, Das Evangelium nach Matthäus II (1949) 338.

27 Vgl. J. Renié, Une antilogie évangélique (Mk 6, 51—52; Mt 14, 32—33): Bib 36 (1955) 223—26; Schmid, Mt 234 f.

28 Mt 235.

29 Michaelis, Mt 338 f.

30 Cullmann, Petrus 195.

teiligen Sinne. Der einheitliche Sinn des Petrusbekenntnisses bei allen drei Synoptikern sowie das Schweigegebot, dessen zustimmenden Sinn die Seitenreferenten Mt und Lk verdeutlichten, würden eine positive Beantwortung des Bekenntnisses, wie sie mit Mt 16, 17—19 in der Seligpreisung und Petrusverheißung vorliege, geradezu verlangen[31]. Gewiß ist das Redeverbot des Mk nur begreiflich, wenn Jesus in dessen Verständnis das Bekenntnis zum Christos irgendwie positiv bewertete, als eine an sich berechtigte Überbietung der Volksmeinungen. Seine Formulierung verbietet aber ebenso deutlich die Annahme einer uneingeschränkt positiven Bewertung, einer regelrechten Billigung des Bekenntnisses. Es bedeutet eine petitio principii, wenn die matthäische und lukanische Fassung des Schweigegebotes kurzerhand als Verdeutlichung des andersartigen Redeverbots Mk 8, 30 erklärt wird. Methodisch muß man den Sinn des Mk-Redeverbots nun einmal aus dessen Wortlaut und Kontext erheben, und nicht aus den Seitenreferenten, deren Berichte anders ausgerichtet sind[32].

Die weitergehende Behauptung, Mk bezeuge in Übereinstimmung mit den Seitenreferenten einen „einheitlichen" Sinn des Messiasbekenntnisses, nämlich das dank der erleuchtenden Gnade Gottes ausgesprochene Bekenntnis zu Jesus als Messias in einem von der geläufigen Volksmeinung „wesentlich" verschiedenen „religiösen" Sinne, so daß die zustimmenden Worte Mt 16, 17—19 als Antwort Jesu ermöglicht bzw. geradezu gefordert erscheinen, dürfte ebenso wesentliche Unterschiede der syn Überlieferung verkennen. Gewiß ist die Fragestellung Jesu von vornherein auf einen Unterschied zwischen Volksmeinung und Jüngermeinung angelegt; aber Jesus fragt bei Mk (Lk) nicht nach der Messiasvorstellung des Volkes und der Jünger. Auch nicht danach, wie sie sich zum Menschensohnanspruch Jesu stellen. Vielmehr fragt er einfach danach, für wen das Volk bzw. die Jünger ihn halten. Die erteilten Antworten unterscheiden sich als nichtmessianische und messianische Einschätzung Jesu. Diese Antworten lassen aber noch keineswegs darauf schließen, daß sich in der Vorstellung des Volkes und der Jünger zwei qualitativ wesentlich verschiedene Messiasideen gegenüberständen, nämlich der Messias der national-irdischen Erwartung und „ein religiöser Messias", d. i.

---

[31] A. a. O. 232 f.

[32] Auch das Schweigegebot des Lk hat einen anderen Sinn als das Redeverbot des Mk, insofern es Jesus wenigstens implizit das Messiasbekenntnis akzeptieren läßt. Das hängt damit zusammen, daß die Leidensweissagung in der Struktur des Lk-Ev keinen Angelpunkt bildet wie bei Mk, sondern nurmehr einen abschließenden Anhang zum Messiasbekenntnis: die offizielle Proklamation des Messias hat dessen messianischen Tod und Auferstehung zu erwarten (Vgl. N. B. Stonehouse, The Witness of Luke to Christ, 1951, 112 f; Willaert a. a. O. 26).

eine Messiasidee, die trotz ihrer Mangelhaftigkeit „doch Wesentliches“ von dem ausdrücke, „was Gott und Jesus selbst an Gehalt in den Begriff hineingelegt hatten“. Diese Überinterpretation wird zudem durch die weitere Behandlung der Messiasfrage in Mk 8, 31—33 und durch die übrigen Daten des Mk über die Heilserwartung der Jünger (besonders 10, 35ff) positiv widerlegt. Das Plus der Jüngerantwort Mk 8, 29b gegenüber den Volksmeinungen läßt sich lediglich darin erblicken, daß die Jünger von Jesus die Erfüllung ihrer Messiashoffnung erwarten, nämlich im Sinne der geläufigen irdischen, davidisch-herrscherlichen Erwartung, die ja auch gedanklich eng mit dem Messiastitel assoziiert war, während das Volk zu diesem Zeitpunkt dies noch nicht tut.

Selbstverständlich läßt sich auch durch den Hinweis auf die Formulierung des Bekenntnisses bei Lk (9, 20) und Mt (16, 16) nicht begründen, daß die verschiedene Beurteilung Jesu auf zwei verschiedenen Messiasideen beruhe, von denen die der Jünger die Aufgabe und Würde des Messias zu Gott hin orientiere, während das Volk beim Wort „Messias“ an irdische Vorteile denke. Abgesehen davon, daß das Volk nach Mt und Lk Jesus den Messiastitel ebensowenig anbietet wie nach Mk, fügt der feierlich klingende, allenfalls verdeutlichende Zusatz τοῦ θεοῦ bei Lk dem bloßen ὁ Χριστός des Mk kein neues, einen Wesensunterschied der Messiasidee begründendes religiöses Moment hinzu. Denn „der Messias“ ist immer, für das Volk wie für die Jünger, der Gesalbte Gottes und als solcher eine Größe von „religiöser Bedeutung“. Der Sinn des Mk-Bekenntnisses bzw. des historischen Jüngerbekenntnisses bliebe sich völlig gleich, wenn hier „du bist der Christos *Gottes*“ zu lesen wäre. Ein Bekenntnis zum Christos in einem gesteigerten religiösen Sinne, das „Wesentliches“ von dem enthält, was Gott und Jesus selbst in den Messiasbegriff hineinlegten, kann und muß man freilich aus Mt herauslesen. Hier bestätigt unter anderen Momenten sicher entscheidend der als unmittelbare Antwort folgende Makarismus 16, 17, daß das zusätzliche „der Sohn des lebendigen Gottes“ über das bloße „der Christos“ (Mk) bzw. „der Christos Gottes“ (Lk) hinausgehen, die spezifische Würde des Messias Jesus aussprechen will, im Sinne eines vollgültigen Messiasbekenntnisses. Von diesem Makarismus hat aber Mk und der diesem stärker folgende Lk auch nicht die geringste Spur, obwohl jener inhaltlich ausschließlich das eben ausgesprochene Bekenntnis beantwortet, sachlich also engstens zu der in Mk berichteten Bekenntnisszene gehört, keineswegs einen Bestandteil der bei Mt folgenden Petrusverheißung bildet. Und damit werden wir wiederum zu einem entscheidenden Gesichtspunkt geführt, der sich aus der Analyse der

beiden Kompositionen (Mk und Mt) für die Frage der ursprünglichen Verknüpfung der Petrusverheißung mit dem Messiasbekenntnis ergibt, nämlich der Frage: Warum fehlt der Makarismus Mt 16, 17 bei Mk?

II. Folgerung und Problemstellung

Nach der Gedankenfolge des Mk ist Jesus ausschließlich auf die notwendige Korrektur der inadäquaten, allzu menschlichen, ja gottwidrigen Messiasvorstellung des Jüngerkreises bedacht (8, 31—33), dementsprechend zuvörderst darauf, zu verhüten, daß die Jünger in Gelegenheit und Versuchung kommen, sich im Sinne ihres Messiasglaubens über seine heilsgeschichtliche Bedeutung zu erklären (8, 30). In Erwiderung des Messiasbekenntnisses redet Jesus darum nur die Jünger im Gesamten an, zunächst mit dem Redeverbot, dann mit der thematisch neuen Belehrung über die Leidensaufgabe des Menschensohnes. Petrus selbst redet er überhaupt erst in dieser nachfolgenden Leidensweissagungsszene an, nachdem dieser seinen und seiner Mitjünger Einspruch gegen einen leidenden Messias erhoben hatte (8, 33). Der Tenor des Mk-Berichtes gestattet deshalb als unmittelbare Reaktion Jesu auf das — mit einer wesentlich falschen Heilbringererwartung verknüpfte — Messiasbekenntnis keine an Simon selbst oder auch nur an die Jünger gerichtete Billigung desselben, schon gar nicht dessen höchstmögliche Autorisierung als Ergebnis göttlicher Offenbarung. Mit anderen Worten: die von Mk vorausgesetzte Situation bietet keinen Raum für die seligpreisende Anrede Simons von Mt 16, 17, die — wie bereits vermerkt — als solche, als bestätigende Antwort auf das Messiasbekenntnis die Anfügung eines weiteren Wortes an Simon (16, 18 f) zwar keineswegs fordert, aber sehr wohl gestattet.

Damit ergibt sich 1. *für die Frage nach dem historischen Ort der Petrusverheißung:* Berichtet Mk die Caesareaszene dem ictus nach zutreffend, so hat Jesus das Messiasbekenntnis nicht mit der Petrusverheißung erwidert; 2. *für die literar- und traditionskritische Fragestellung:* Das von den beiden Kompositionen (Mk und Mt) gestellte Problem wird in seinem eigentlichen Kern nicht erkannt, sofern man — wie bis heute fast ausnahmslos geschieht, von seiten der Bestreiter der Ursprünglichkeit oder Priorität der Verknüpfung von Messiasbekenntnis und Petrusverheißung genau so wie von seiten ihrer Verfechter — den Makarismus Mt 16, 17 von vornherein mit den VV 18. 19 als eine Einheit, nämlich als Petrusverheißung, Primatwort, Kirchenbauwort und ähnlich zusammenfaßt und sich meistens mit der Fragestellung begnügt, ob es sich bei „Mt 16, 17—19“ um einen Mt-

Einschub oder um eine Mk-Auslassung handelt. In Wirklichkeit geht es bei der Klärung der Zugehörigkeit der Petrusverheißung (16, 18 f) zur Caesareaszene um mehr als die genannte Alternative; nämlich um die Erklärung zweier sinnverschiedener Messiasbekenntnisse, damit um die Erklärung aller aufgeführten differenzierenden Momente, welche zusammengenommen die gegensätzlichen Pointen der beiden Bekenntnisfassungen bedingen. Und zwar hat als grundlegender Differenzpunkt der die matthäische Bekenntnis-Pointe entscheidend bestimmende und den Anschluß der Petrusverheißung ermöglichende Makarismus 16, 17 zu gelten. Das überlieferungsgeschichtliche Problem, ob Mt oder Mk die ursprünglichere Darstellung des Caesareagesprächs bietet, ob die Verknüpfung der Petrusverheißung mit dem Caesareabekenntnis überlieferungsmäßig primär oder sekundär ist, läuft also auf die Frage hinaus, ob sich der Mk-Bericht eher als sinnverändernde und zugleich verkürzende Bearbeitung des Mt-Berichts erklären läßt, oder umgekehrt der Mt-Bericht als sinnverändernde und zugleich erweiternde Bearbeitung des Mk-Berichts. Dabei empfiehlt es sich vor Augen zu halten: mag die nun einmal vorliegende Divergenz zugunsten der Mt- oder der Mk-Priorität entschieden werden, im einen wie im andern Falle wird den Tradenten bzw. dem Evangelisten ungefähr dasselbe Ausmaß redigierender Tätigkeit zugeschrieben.

III. Angebliche Gründe für die Geschichtlichkeit der Mt-Komposition

Ehe wir die wohl entscheidende Frage prüfen, welche der beiden Fassungen sich befriedigend als sekundäre Bearbeitung der anderen erklären läßt, muß festgestellt werden, daß die verschiedenen, für die Ursprünglichkeit der Mt-Komposition angeführten sachkritischen Erwägungen weder für sich genommen beweiskräftig sind noch Mt gegenüber Mk die historiographisch richtigere Darstellung des Caesareagesprächs zuschreiben lassen.

1. So das öfters genannte, vor allem von *M. Overney* betonte Argument, die Provozierung des Messiasbekenntnisses durch Jesus verlange folgerichtig eine positive Antwort Jesu nach Art von Mt 16, 17—19; Jesus könne unmöglich nur mit dem Schweigegebot geantwortet haben[33].

Das Argument wäre beweisend, wenn das Redeverbot Mk 8, 30, das sich in der Tat über die Gültigkeit oder Ungültigkeit des Christos-

---

[33] Overney a. a. O. 220 f; Oepke, Herrnspruch a. a. O. 149; vgl. auch G. Schulze-Kadelbach, Die Stellung des Petrus in der Urchristenheit: TLZ 81 (1956) 5 Anm. 24.

bekenntnisses nicht direkt äußert, im Sinn des Mk-Berichts wirklich das einzige und letzte Wort Jesu zum Messiasbekenntnis wäre. Das ist aber, wie hinreichend gezeigt sein dürfte, auch bei Mk gar nicht der Fall. Auch die Annahme eines geringeren oder größeren zeitlichen Intervalls zwischen der Caesareaszene und der einsetzenden Belehrung über den leidenden Menschensohn ändert nichts daran, daß letztere bei Mk als natürliche Fortsetzung des Caesareagesprächs und weiterführende Beantwortung des Messiasbekenntnisses zu verstehen ist. Speziell Overney besteht darauf, Mt verrate mit seiner deutlichen Caesur zwischen der Bekenntnis- und Leidensweissagungsszene noch eine bessere Kenntnis der geschichtlichen Vorgänge; daß nämlich die durch ein gewisses Intervall vom Messiasbekenntnis getrennte Leidensweissagung *nicht* der notwendige Schluß bzw. die Fortsetzung des Caesareagesprächs sei, sondern die Worte Mt 16, 17—19[34]. Diese Überlegung könnte nur dann ernst genommen werden, wenn gleichzeitig erklärt würde, warum Mk den Sinn der matthäischen Bekenntnisszene so stark verändert, nämlich durch die engere Verbindung der Leidensweissagung mit dem Caesareabekenntnis, durch die andere Verwendung der Menschensohnbezeichnung, durch die Umwandlung des Schweigegebotes in das sinnverschiedene Redeverbot, durch die Auslassung des ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος, besonders auch durch die Auslassung des an Simon persönlich gerichteten bestätigenden Makarismus 16, 17. An die Notwendigkeit einer solchen Erklärung denkt Overney freilich nicht, weil er die Divergenz der beiden Berichte überhaupt nicht in den Blick bekommt.

In diesem Zusammenhang muß wohl auch auf weniger zuversichtliche Beurteilungen der Perikope Mk 8, 27—30 hingewiesen werden. W. G. Kümmel hält beispielsweise zwar die Geschichtlichkeit des Messiasbekenntnisses fest. Er meint aber, Jesu Stellungnahme zu demselben sei uns unbekannt, da diese durch Mk oder schon vor ihm abgebrochen worden sei; Mk habe auf Grund seiner Theorie vom Messiasgeheimnis das Schweigegebot als Antwort angefügt[35]. Die Petrusverheißung komme als ursprüngliche Jesusantwort nicht in Frage, weil sie sich nicht als Bestandteil der ältesten Jesusüberlieferung halten lasse[36]. Noch weiter geht etwa E. Percy. Er bezweifelt, daß Mk 8, 27—30 überhaupt auf eine geschichtliche Erinnerung zurückgehe, und hält mit R. Bultmann das ganze Caesareagespräch für eine „konstruierte Szene", eine „schriftstellerische Bildung"[37]. Unter derartigen Voraussetzungen wird die Frage, ob das Caesareagespräch der geschichtliche Ort der Petrusverheißung sein könne und müsse, ohnehin hinfällig[38].

---

[34] A. a. O. 222.

[35] Jesus und die Anfänge der Kirche: ST 7 (1953) 11.

[36] Verheißung und Erfüllung[2] (1953) 132.

[37] Botschaft 229. 227—231. Nach G. Bornkamm ist die Caesareaszene jedenfalls „ganz durchwoben von Bekenntnis und Reflexion der späteren Gemeinde, nicht mehr nur eine historische Szene, sondern ein Geschichtszeugnis höherer Art, in das Jesu Geschichte im ganzen von Kreuz und Auferstehung her eingeschrieben ist." (Jesus von Nazareth, 1956, 159).

[38] Darüber müssen sich auch solche Verfechter der Geschichtlichkeit der Mt-Komposition im klaren sein, die sich gerne auf Bultmanns Meinung berufen, den ursprünglichen, in Mt 16, 17—19 erhaltenen Schluß habe Mk einer antipetrinischen

Wenn man aber schon einmal mit Overney und anderen Autoren voraussetzt, Jesus habe bei Caesarea Philippi tatsächlich das Messiasbekenntnis der Jünger provoziert und dieses — jedenfalls auch — mit einem Schweigegebot beantwortet, dann muß nach allem, was wir über das Messiasverständnis der Jünger und Jesu wissen dürften, der Mk-Bericht mit dem bloßen ὁ Χριστός im Munde Simons, mit seinem Jesu Zurückhaltung gegenüber dem mißverständlichen Christostitel bekundenden Redeverbot als erster und unmittelbarer Reaktion Jesu eher als ursprüngliche Überlieferung gelten denn die Mt-Fassung. So begründet es sein mag, im Hinblick auf die sonstigen „Schweigegebote" des Mk eine Geheimnistheorie des Evangelisten oder der Überlieferung wirksam zu sehen[39] oder doch vom teilweise schematischen Charakter dieser oft nicht durchführbaren Schweigegebote zu sprechen[40], so fragwürdig erscheint es auch mir, dem hinsichtlich der Situation und der Formulierung einzigartigen Redeverbot 8, 30 jeden historischen Wert abzusprechen und es einfach einer späteren theologischen Idee der deutenden Reflexion zuzuschreiben, sofern man, in der Tat mit guten Gründen, an der Geschichtlichkeit des Messiasbekenntnisses festhält. Es kann doch als sicher gelten, daß auch der engere Jüngerkreis mit der Masse des Volkes an den Messiasbegriff die Erwartung des politischen Befreiers und glanzvollen Erneuerers des davidischen Königtums knüpfte (vgl. Mk 10, 35—45; Lk 24, 14; Apg 1, 6), Jesus selbst aber diesem Messiasideal soweit als nur möglich fernstand, darum auch den Messiastitel als Selbstbezeichnung vermied und seinen „messianischen" Erfüllungsanspruch halb verhüllend und halb andeutend zum Ausdruck brachte[41]. Dann ist aber das Redeverbot Mk 8, 30 als erste und unmittelbare Antwort Jesu auf die Erwartung seiner Jünger, er würde ihre messianische Hoffnung erfüllen, durchaus sach- und situationsgemäß. Dann kann er auch im Jüngerkreis den Christostitel nicht einfach gutheißen, wie das Schweigegebot Mt 16, 20 geschehen läßt, gerade auch dann nicht, wenn er selbst das „Messias"-Bekenntnis herausforderte. Sofern Jesus auch nach Ansicht sehr kritischer Autoren vor Gericht „die Frage nach seiner Messiaswürde bejaht und durch den Hinweis

---

Polemik geopfert (Die Geschichte der syn Tradition² [1931] 277). Denn Bultmann läßt keinen Zweifel darüber, daß Mt 16, 17—19 seines Erachtens genau so wenig von Jesus selber stammt wie das Messiasbekenntnis, das Redeverbot und die Leidensweissagung (a. a. O. 276 f; Die Frage nach der Echtheit von Mt 16, 17—19: Theol. Blätter 20 [1941] 265—279).

[39] Vgl. Percy, Botschaft 211—299; E. Sjöberg, Der verborgene Menschensohn in den Evangelien (1955) 100—132; 150—175; T. A. Burkill, The Injunction to Silence in St. Mark's Gospel: TZBas 12, 1956, 585—604. Bornkamm, Jesus 157.

[40] Schmid, Mk 158 f.

[41] Vgl. etwa Mk 2, 19 f; Mt 11, 5 f Par und mit Vorbehalt den in Anm. 10 zitierten Aufsatz von Stauffer S. 81 ff.

auf das künftige Kommen des Menschensohnes in göttlicher Herrlichkeit erläutert hat“ [42], wirkt auch die den Mk-Bericht kennzeichnende Gegenüberstellung der Selbstbezeichnung „der Menschensohn“ zum Christostitel ursprünglich.

2. Viel zu wenig beachtet als Zeichen eines ursprünglichen, unbearbeiteten Kontextes wird nach *L. Vaganay* „der frappante Parallelismus“ im Mt-Bericht zwischen der Bekenntniszene und der Protestszene. Am deutlichsten verrate sich die Zusammengehörigkeit der beiden Szenen in „zwei kleinen, bei Mk fehlenden und bei Mt vorhandenen Zügen“, nämlich im Parallelismus σὺ εἶ Πέτρος (16, 18) – σκάνδαλον εἶ ἐμοῦ (16, 23). Nachdem Mk das „du bist der Fels“ ausgelassen habe, habe er die schmerzliche Ironie nicht bringen können, die hinter dem skandalon-Vorwurf stehe: „‚Tu es encore Kepha‘, mais une pierre d'achoppement, σκάνδαλον, qui veut me faire tomber“ [43].

Stände diese gedankliche Verknüpfung von Πέτρος bzw. πέτρα und σκάνδαλον [44] nicht im Dienste einer bestimmten Lösung des syn Problems, so müßte sie aus dem Munde Vaganays sehr überraschen. Denn er wird doch wohl nicht ernstlich behaupten wollen, daß das im Munde Jesu vorausgesetzte כֵּיפָא einen losgerissenen Einzelstein bezeichne, und nicht den gewachsenen Stein, den Felsen, zumal der Wechsel des griechischen Wortlauts von Πέτρος zu πέτρα gerade diese, dem Bild vom Baufundament einzig gemäße, Bedeutung unterstreichen will. Selbstverständlich kann die Möglichkeit, daß Mt mit dem gegenüber Mk zusätzlichen σκάνδαλον εἶ ἐμοῦ einen Zug ursprünglicher Überlieferung bezeugt, nicht a priori bestritten werden. Indes weisen die übrigen Textdivergenzen der Protestszene nicht auf die Benützung einer selbständigen Überlieferung hin. Sie lassen sich vielmehr sehr wohl als Bearbeitung der Mk-Vorlage erklären. So die Auslassung des καὶ ἰδὼν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ von Mk 8, 33 [45] und die typisch matthäische Auffüllung eines berichtenden verbum dicendi (ἐπετίμησεν) durch Angabe des Inhalts in direkter Rede [46]: ἵλεώς σοι, κύριε· οὐ μὴ ἔσται σοι τοῦτο [47]. Deshalb ist auch σκάνδαλον εἶ ἐμοῦ zumindest nächstliegend, wenn nicht sicher, als erläuternder Zusatz zu erklären (s. u. V.). Das σκάνδαλον εἶ ἐμοῦ bzw. der allenfalls noch formale Parallelismus mit 16, 18 reicht also bei weitem nicht hin, um die Priorität der Mt-Fassung, sogar die Ursprünglichkeit der Verknüpfung der Petrusverheißung mit der Protestszene zu begründen. Sicher nicht, solange nicht gleichzeitig befriedigend erklärt wird, warum Mk nicht nur die Petrusverheißung aus der Caesareaszene streicht, sondern dem Messiasbekenntnis einen völlig anderen Sinn gibt (s. u. IV, 3).

3. Andere Autoren heben stärker auf die inhaltliche Seite ab. Zwischen der Auszeichnung (Mt 16, 17—19) und der Zurechtweisung des Petrus (16, 23) bestehe eine unerwartete Spannung, die vom

---

[42] Kümmel, Verheißung 44.

[43] Le problème synoptique I (1951) 170.

[44] Für diese beruft sich Vaganay auf P. Billerbeck, Kommentar III, 276 (a. a. O. 170).

[45] Falls nicht noch die Absicht mitspricht, den Tadel des Petrus weniger öffentlich zu machen, erklärt sich die ausschließliche Anrede Simons daher, daß dieser bei Caesarea nicht namens der Jünger (wie bei Mk), sondern auf Grund einer persönlichen Offenbarung das Bekenntnis zum Christos ablegte.

[46] Vgl. Mt 26, 42. 72; auch 26, 15. 66; dazu N. A. Dahl, Die Passionsgeschichte bei Matthäus: NTS 2 (1955/6) 19 und Beilage I Seite 30.

[47] Für sekundäre Auffüllung spricht auch, daß ἵλεώς σοι (κύριε·) οὐ μὴ ἔσται im Grunde eine Dublette aus zwei formelhaften Ausdrücken ist (vgl. Billerbeck I 748).

psychologischen Standpunkt für die Ursprünglichkeit dieser Verbindung spreche[48]. *B. C. Butler* gibt zu bedenken "the supreme audacity of inserting the 'Thou art Peter' section just before St. Peter receives a stinging rebuke for his 'too human' thoughts"[49].

Diese Erwägung scheint nebenbei zu übersehen, daß gerade Mt, der allein diese Spannung bietet, im Unterschied zu Mk immerhin eine starke Caesur zwischen der Caesareaszene und der Leidensweissagungsszene macht; daß sodann die Spannung zwischen der vom Makarismus V. 17 festgestellten Auszeichnung Petri und seiner Zurechtweisung 16, 23 c nicht einseitig übertrieben werden darf, da jener Makarismus das vollgültige Christusbekenntnis gerade sehr nachdrücklich dem menschlichen Denken und Erkennen Simons abspricht (s. u. V). Bedeutsamer ist aber folgender Mangel der erwähnten Argumentation. Dadurch, daß die VV. 17—19 als „Auszeichnung des Petrus" über *einen* Kamm geschoren werden, wird ein komplexer Tatbestand, den es zu erklären gilt, von vornherein allzusehr vertuscht und verwischt. Selbstverständlich ist Simon schon nach V. 17 überaus hoch ausgezeichnet worden, eben als Empfänger einer göttlichen Offenbarung. Aber man muß sich auch hier wieder vergegenwärtigen: das diese Auszeichnung feststellende Jesuswort V. 17 bezieht sich ausschließlich auf das voraufgehende Bekenntnis Simons, gehört als erklärende und bestätigende Antwort Jesu also inhaltlich zu der auch von Mk 8 berichteten caesarensischen Bekenntnisszene und nicht zu der bei Mt nachfolgenden Petrusverheißung. Wer die bei Mt in einem gewissen Ausmaß vorliegende Spannung zwischen der Auszeichnung und Zurechtweisung Simons als Kriterium einer geschichtlichen Verbindung der Jesusworte 16, 17—19 mit dem Logion 16, 23 und damit als Beweis für die Geschichtlichkeit der Mt-Komposition werten will, müßte wiederum gleichzeitig verständlich machen, warum die Mk-Wiedergabe der caesarensischen Bekenntnisszene nicht nur das auszeichnende Primatwort, sondern vor allem die zu dieser gehörende und für sie konstitutive Auszeichnung des bestätigenden Makarismus ausläßt bzw. durch ein andersartiges Schweigegebot als erster Antwort Jesu ersetzt und wesentlich gerade dadurch den Sinn des Messiasbekenntnisses völlig verändert. Es müßte befriedigend erklärt werden, warum der Mk-Bericht die erwähnte Spannung zwischen der Auszeichnung und Zurückweisung Simons nicht nur beseitigt, sondern eine andere Spannung in die Caesareaszene einträgt, nämlich die Zurückhaltung Jesu gegenüber dem mißverständlichen Christostitel, die Spannung zwischen dem inadäquaten, wesentlich falschen und korrekturbedürftigen Jüngerbekenntnis zum Christos und dem Selbstverständnis Jesu als „der Menschensohn" in der nun eng angeschlossenen Leidensweissagung. Eine solche Erklärung läßt sich umso weniger ersparen, als diese den Mk-Bericht kennzeichnende Spannung, wie früher begründet, das Präjudiz geschichtlicher Echtheit für sich hat. Solange diese Erklärung nicht erbracht werden kann (s. u. IV), können auch andere Erwägungen, die im übrigen durchaus dem Geiste Jesu entsprechen mögen, die Geschichtlichkeit der Verbindung von Petrusverheißung und Protestszene nicht erhärten. So etwa die Meinung, man müsse in der gewaltsamen Zusammenstellung von Anerkennung und Zurückweisung Petri eine tiefgründige Absicht der Pädagogik Jesu entdecken „celle de souligner à la fois la faiblesse des instruments humains associés à son oeuvre, et le caractère purement gratuit, surnaturel, des privilèges qui leur sont conférés"[50]. Oder die verwandte Erklärung, die scharf abweisenden Worte an Petrus ständen als „Ergänzung, und zwar gerade auch der Primatworte" am richtigen Platz: „Die grundsätzliche Voraussage des Primates wird nicht durch das augenblickliche persönliche Unverständnis des Apostels zunichte gemacht"[51].

4. *A. Oepke* bezweifelt nicht, daß Mt die Worte 16, 17—19 in den Mk-Bericht über das Caesareagespräch einfügte, möglicherweise aus Q, und zwar „einfach auf Grund eines dunklen Wissens darum, daß

---

[48] J. van Camp, La Primauté de Saint Pierre dans le Contexte évangélique: Nouvelle Revue Théol. 73 (1951) 406.
[49] The originality of St. Matthew (1941) 133.
[50] Overney a. a. O. 224; vgl schon Dejaifve 375.
[51] Meinertz a. a. O. 238.

der ursprüngliche Schluß von Mk weggebrochen sei, diesen dann in unserem Logion gewissermaßen wiederentdeckend". Aber es steht für ihn geradezu fest, daß in Mt 16, 17—19 der ursprüngliche Schluß des Caesareagesprächs erhalten ist. Als entscheidendes positives Argument macht er die Unerfindlichkeit des „Dreiklangs von Beziehungen" im Mt-Bericht geltend: die Erkenntnis der Messianität Jesu ermöglichte die Einführung der Jünger in das Leidensgeheimnis, machte diese „gerade jetzt" unumgänglich notwendig, um die Befestigung der Jünger in den fleischlichen Messiashoffnungen ihrer Zeit zu verhindern. Im gleichen Augenblick, wo das Messiasleiden, also die Ausstoßung des Messias Tatsache wird, und das Schicksal der alten Gemeinde, des bisherigen Gottesvolkes, besiegelt wird, avisiert Jesus, „in geradezu einzigartiger Weise" passend, die neue, seine ἐκκλησία.[52].

Man darf Oepke wohlbegründet darin zustimmen, daß die enge paradoxe Verknüpfung von Messiasbekenntnis und Offenbarung des Leidensgeheimnisses der Wirklichkeit abgelauscht sei[53]. Aber diese enge Verknüpfung liegt eben gerade und genau bei Mk vor, nicht bei Mt! Man könnte, um Oepkes idealisierender Konstruktion des matthäischen Gedankenschemas entgegenzukommen, wohl noch zugestehen, der dem obigen „Dreiklang" wesentliche Gedanke, daß die Verwerfung des Messias durch die Führer des bisherigen Gottesvolkes die Verwerfung des letzteren nach sich ziehe, werde bei Mt zwar nicht ausgesprochen, könne aber immerhin erschlossen werden, nämlich aus der Verbindung der Voraussage der Messiasverwerfung mit der Voraussage vom Bauen des Heilsvolkes des Messias Jesus. Dies aber nur dann, wenn Mt die Reihenfolge böte: Messiasbekenntnis — Leidensweissagung (Verwerfung des Messias) — Verheißung des Neubaus der ἐκκλησία des Messias. Aber diese Aktfolge liegt bei Mt eben nicht vor. Er bringt die Verheißung der auf Simon als Fels zu bauenden Kirche des Messias nicht nur vor der Leidensankündigung, sondern setzt letztere ungleich stärker als Mk vom Vorausgehenden ab, so daß bei Mt zwei deutlich abgehobene Sinn- und Erzählungseinheiten vorliegen: das Messiasbekenntnis Simons mit der Seligpreisung Simons und der Petrusverheißung als erste Einheit, und die Leidens- und Auferstehungsweissagung samt der Protestszene als neue, zweite Einheit. Dabei stehen sich auch in der ersten Einheit nicht etwa gegenüber: das bisherige — Jesus verwerfende und darum zu verwerfende — Heilsvolk einerseits und das neue des Messias Jesus anderseits. Vielmehr ist diese Einheit be-

[52] A. a. O. 149—155.
[53] A. a. O. 155.

herrscht von der Gegenüberstellung: Christus-Petrus. Simons gottgeschenktes Bekenntnis zur heilsgeschichtlichen Bedeutung Jesu als des Menschensohnes beantwortet Jesus seinerseits mit einem „Bekenntnis" zur heilsgeschichtlichen Bedeutung Simons als des Petros, wie Oepke selbst richtig feststellt: „Hat Simon sich zu Jesus bekannt, so bekennt sich dieser nun dementsprechend (κἀγώ) auch zu ihm"[54].

Wir möchten im übrigen die von Oepke entwickelte Gedankenfolge bzw. Abfolge von Akten (Messiasbekenntnis — Einführung in das Leidensgeheimnis — Verheißung der Stiftung einer neuen, der messianischen ἐκκλησία) durchaus als innerlich folgerichtig, insofern geschichtlich möglich, ja wahrscheinlich empfinden und darum auch bei der Frage nach dem ursprünglichen Ort der Petrusverheißung in Rechnung stellen (s. u. VI). Es scheint uns nur unmöglich, diese Gedankenfolge in Mt 16, 13—23 zu entdecken und dadurch die Mt-Komposition als wirklichkeitsgetreu und ursprünglich darzutun. Abgesehen davon bliebe man auch bei dieser Hypothese eine befriedigende Erklärung schuldig, wie es in der Überlieferung zu der andersartigen, vom kerygmatischen und lehrhaften Standpunkt ausgesprochen rückschrittlichen Sinngebung der caesarensischen Bekenntnisszene bei Mk kam. Der Umstand, daß der Verfasser zur Erklärung der Divergenz einfachhin die „Auslassung" der Worte 16, 17—19 voraussetzt und die angebliche Wiederherstellung der ursprünglichen Jesusantwort durch Mt als „Einschub" der genannten Verse in die Mk-Vorlage erklärt, verrät doch wohl, daß sich der Verfasser das eigentliche Ausmaß des durch die Doppelüberlieferung, vor allem den bei Mk fehlenden Makarismus Mt 16, 17, gestellten Problems nicht zum Bewußtsein brachte. (Schluß folgt.)

(Abgeschlossen am 4. März 1957)

---

[54] A. a. O. 156 f.

Kleinere Beiträge

Die literarische Form des Heptaemeron

IOHANNI GABRIEL
DIVINAE PAGINAE MAGISTRO INCOMPARABILI
AETATIS DECENNIA SEPTEM
ID EST MVLTA AVSPICANTI FELICITER

Die Frage, was unter einem biblischen Schöpfungstag zu verstehen sei, hat, wie jeder weiß, zur Erstellung mannigfacher Theorien Anlaß geboten. Daß aber das „Heptaemeron" überhaupt eine eigene literarische Form im Alten Orient darstellt, hat m.W. noch niemand erkannt, wenigstens findet sich nichts davon in den gängigen Kommentaren und Einzeluntersuchungen zur biblischen Urgeschichte [1]. Wenn wir nun zeigen wollen, daß Gn 1 eine eigene literarische Form vorliegt, ist zunächst zu erweisen, daß es diese tatsächlich gibt und dann, daß sie in unserem Fall wirklich vom Hagiographen angewendet worden ist. P. A. Bea schreibt treffend: quale sit genus litterarium, per se et primario definiri potest ex forma illa externa qua homines passim in singulis generibus dicendi uti solent. Nam qui certam formam usu probatam adhibet, censendus est velle exprimere illam veritatem quae tali forma exprimi solet. Quare „accurata antiquarum Orientis litterarum pervestigatione" statuendum est quae fuerint illis temporibus genera litteraria, et videndum num et quatenus haec etiam in S. Scriptura inveniantur [2]. Literarische Form (forma dicendi) möchte ich jene stilistische Eigenart nennen, die als Oberbegriff die literarische Art hat (genus litterarium).

Wir finden nun in den ugaritischen Texten in der Poesie ein Heptaemeron-schema, das in seiner einfachsten Form so lautet: (Krt: 106) ym. wṯn. ṯlṯ. rbᶜ ym. (107) ḫmš. ṯdṯ. ym. mk. špšm. (108) bšbᶜ; d. h. „... ein Tag und ein zweiter; ein dritter, ein vierter Tag, ein fünfter, ein sechster Tag, aber beim Sonnenaufgang am siebenten ..." Oft wird auch ein Refrain verwendet, mit dem dann die Reihe folgendermaßen unterteilt wird: (51 : VI : 22—34)

„Feuer ist gesetzt ans Haus, Flamme an den Palast.
Ein Tag, und ein zweiter,
Das Feuer frißt im Haus, die Flamme im Palast.
Ein dritter, ein vierter Tag,
Das Feuer frißt im Haus, die Flamme im Palast.
Ein fünfter, ein sechster Tag,
Das Feuer frißt im Haus, die Flamme im Palast.
Jedoch am siebenten Tag,
verläßt das Feuer das Haus, die Flamme den Palast."

---

[1] Meine Auffassung findet sich kurz angedeutet in Bibel und Liturgie 19 (1951/52) 166—171, 18 (1950/51) 278—281 und Die Biblische Urgeschichte, Paderborn 1956, 11—15.

[2] A. Bea, De inspiratione et inerrantia S. Scripturae, Rom 1947, 44.

In den bisher publizierten ugaritischen Texten findet sich dieses Schema: „Ein Tag und ein zweiter ... aber am siebenten Tag" siebenmal[3]: 51 : VI : 24—33[4]); Krt 106—108[5]; Krt 114—119[6]; Krt 218—221[7]; 2 Aqht I 6—12[8]; 2 Aqht II 32—40[9]; 124 21—25[10].

Das gleiche Hexaemeronschema findet sich im Gilgameschepos Tafel 11, 141—146:

„Am Berg Nisir legte das Schiff an.
Der Berg Nisir faßte das Schiff und ließ es nicht wanken.
Einen Tag, einen zweiten Tag faßte der Berg Nisir das Schiff und ließ es nicht wanken.
Einen dritten, einen vierten Tag faßte usw.
Einen fünften, einen sechsten Tag faßte usw.
Als der siebente Tag kam, ließ ich eine Taube hinaus ..."[11].

Ähnlich heißt es Z. 109:

„Einen Tag (brauste) der Südst(urm, ...),
Eilends wehte er und (ließ) die Wasser ins Gebirge (aufsteigen)",

folgt die Schilderung von der Angst der Götter, dann liest man Z. 128 ff:

„Sechs Tage und sechs Nächte
Geht der Wind, die Sintflut, der Südsturm vernichtet das Land.
Als der siebente Tag kam,
Wurde der Südsturm, die Sintflut im Kampfe niedergeschlagen ...
Es beruhigte sich das Meer und wurde still, der Orkan, die Sintflut hörte auf[12]."

Man sieht sofort, daß sowohl in den ugaritischen Texten wie im Gilgameschepos die gleiche literarische Form vorliegt. Natürlich ist diese im Zusammenhang mit den anderen Zahlensprüchen zu sehen, wie sie sich auch im AT finden, wobei das Eigenartige darin besteht, daß die nebeneinandergestellten Zahlen stets um eins aufsteigend differieren $(n : n+1)$[13]. In

[3] Sechs Texte führt C. H. Gordon, Ugaritic Manual, Rom 1955, 38 f bei Besprechung der Zahlen an. G. D. Young, Concordance of Ugaritic, Rom 1956, ermöglicht eine vollständige Auffindung aller in Betracht kommenden Parallelen.

[4] Zitation nach Gordons Ugaritic Manual 1955. Übersetzt bei Gordon, Ugaritic Literature, Rom 1949, 34 f; H. L. Ginsberg in J. B. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts ² 1955, 134, A. Bea, Bib 21 (1940) 197.

[5] Übersetzt Gordon, Ug. Lit. 69, Ginsberg a. a. O. 144. Ch. Virolleaud, La Légende de Keret, Paris 1936, 41.

[6] Übersetzt Gordon 70, Ginsberg 144, Virolleaud 41.

[7] Übersetzt Gordon 72, Ginsberg 145, Virolleaud 49.

[8] Übersetzt Gordon 85 f, Ginsberg 150.

[9] Übersetzt Gordon 88 f, Ginsberg 150, Bea a. a. O. 198.

[10] Übersetzt Gordon 103, Syria 22 (1941) 16.

[11] Zitiert nach E. Ebeling in H. Greßmann, Altorientalische Texte zum Alten Testament, Berlin und Leipzig, ² 1926, 179. (Die gängigen Übersetzungen von Ungnad, Schott, u. a. z. B. bei Pritchard a. a. O. sind mit den Zeilenzitaten leicht aufzufinden.)

[12] Man könnte daran denken, daß hier das volle geläufige Heptaemeronschema nur unterdrückt worden ist, wie denn überhaupt bei diesem Schema öfter für die gleichen Teile Wiederholungszeichen gebraucht werden.

[13] Vgl. Gordon Ug. Man. 38 f und A. Bea, Bib 21 (1940) 196—198. H. Greßmann, bei A. Ungnad, Das Gilgameschepos, Göttingen 1911, 207 nennt auch die doppelte Siebenzahl und meint dann: „Die jüngere Dichtung bevorzugt statt dessen eine eigentümliche Verbindung der Sechs- mit der Siebenzahl, die schwer zu erklären ist", z. B. Sechs Tage, sieben Nächte usw.

allen Heptaemerontexten ist nun weiter ein Gemeinsames festzustellen: Der siebente Tag bringt die Wendung, den Abschluß des Ganzen. Das biblische Siebentageschema entspricht in allem diesen Parallelen. Die Ähnlichkeit geht sogar noch weiter:

Es ist immer schon aufgefallen, daß Gn 1, 5 die Kardinalzahl steht, wo man eigentlich die Ordinalzahl erwarten würde; vielfach übersetzt man trotzdem „ein erster Tag", oder „der erste Tag" [14], manche ziehen „ein Tag" vor, was jedenfalls korrekter ist. Die Interpretationen, die sich an diese grammatikalische Tatsache anschließen, sind ebenso verschieden, wie gesucht: P. Heinisch etwa merkt an: „Der Vf. wählt vielleicht die Kardinalzahl auch darum, weil er noch betonen will, daß nicht nur die helle Zeitspanne ‚Tag' heißt (5a), sondern auch der helle Teil in Verbindung mit dem Dunkeln ... Bei der ganzen Darstellung mochte dem Vf. der Gedanke vorschweben, wie mächtig doch Gott ist, da er so gewaltige Werke an einem Tag zu schaffen vermochte [15]." Nach A. Clamer [16] soll durch den Ausdruck „ein Tag" betont werden, daß die drei ersten Tage vor der Erscheinung der Sonne am vierten nicht länger sind als die anderen, darum werden sie auch alle durch den Abend und den Morgen determiniert.

In den ugaritischen Texten findet sich vor dem ersten Tag überhaupt keine Zahlangabe, man kann deshalb auch nur mit dem deutschen unbestimmten Artikel übersetzen, nicht aber mit dem Zahlwort. Das ist nun gewiß auch Gn 1, 5 so geschehen, wo die kleine Masora mit feinem Sprachgefühl das Richtige trifft, wenn sie mit *„wchad qez Sm"* offenbar als einzigen Parallelfall 1 Sm 27, 1 nennt. Diese Stelle führt F. Zorell mit auf als Beleg für אחד „sine ulla emphasi numeri" und gibt sie wieder mit „eines Tages, un jour" [17].

Wenn die folgenden Tage (Gn 1, 8. 13. 19. 23 mit Ausnahme des sechsten 1, 31) die Ordinalzahl ohne Artikel bieten, so geht das zweifelsohne ebenfalls auf die literarische Vorlage zurück; denn dafür gibt es nach Ausweis der hebr. Konkordanz (vgl. auch wieder die kleine Masora) keine weiteren Belege. Der sechste Tag wird, so möchte man meinen, deshalb determiniert, weil er gleich darauf (2, 2) nochmals angeführt wird: Gott hat an ebendiesem sechsten Tag (so wird man mit den alten Versionen lesen müssen) alle seine Werke vollbracht und ruht am siebenten. Dies entspricht wieder der Vorlage; denn immer geschieht am siebenten Tag (oder: mit Sonnenaufgang des siebenten Tages, wie es einigemale in den ugaritischen Texten heißt) die abschließende Wendung, die einen neuen Zustand ausdrückt.

Auch die eigentümliche Umschreibung des Tages mit Abend und Morgen hat wohl ihre Parallele im Ugaritischen: Krt 107. 118. 196. 209. 221 (also fünfmal) tritt die Wendung stets mit Sonnenaufgang des letzten Tages ein; das ist besonders deutlich Krt 107, wo von sechs Tagen Marsch die Rede ist, aber mit Sonnenaufgang des siebenten ist man am Ziel. Diesen Stellen liegt doch die Anschauung zugrunde, daß erst mit dem Morgen, d. h. mit dem Beginn des neuen Tages der vorhergehende abgeschlossen ist. So ist wohl auch der jeweilige Morgen im biblischen Heptaemeron zu verstehen, nämlich als der Beginn des je folgenden Tages, der erst den

---

[14] Chaine, Junker u. a.

[15] Genesis, Bonn 1930, 98.

[16] La Genèse, Paris 1953, 106.

[17] Lexicon Hebraicum, 30b.

vorhergehenden beschließt. Also ist der Morgen Gn 1, 31 schon der Morgen des siebenten Tages und man konnte anfügen, daß an dem abgeschlossenen sechsten Tag alle Werke vollendet worden sind und Gott nun mit dem Morgen des siebenten Tages in seine Ruhe eintritt.

Damit soll aber nicht etwa ein Schöpfungstag als festes Zeitmaß gedeutet werden. Wie die ganze Zahlenspielerei (und vor allem das Heptaemeronschema[18]) erkennen läßt, narrt sie den, der sie wörtlich nehmen will. Was soll man denn von Texten halten wie: „nach zwanzig Doppelstunden aßen sie einen Bissen, nach dreißig Doppelstunden hielten sie Nachtruhe" (Gilgameschepos, Tafel 4, 158 f), oder „zwei zu zweien gingen sie, zu dreien marschierten sie alle einher" (Krt 94 f), „in sieben Räumen, in acht Zimmern" (ᶜnt IV 19 f), „er wohnt ihr bei siebenundsiebzigmal, ... achtundachtzigmal" (67 V 20 f), „ein Drittel, die Tüchtigen werden sterben, ein Viertel, die Prinzen, ein Fünftel rafft die Pest hinweg, ein Sechstel die Jungmannen (Opfer) des Meeres, ein Siebentel, siehe, sie fallen durchs Schwert" (Krt 16—21). Das letzte Beispiel zeigt wieder das 6 zu 7-Schema, nur in Form von Bruchzahlen.

Was haben wir nun mit all den Beobachtungen für das Verständnis unseres biblischen Heptaemerons gewonnen? Einmal dürfte es gelungen sein, zu zeigen, daß es eine literarische Form des Heptaemerons gibt und zweitens, daß Gn 1 davon nicht zu trennen ist.

Daraus folgt für die Interpretation, daß die sechs, sieben Tage weder in ihrer Anzahl, noch in irgendeiner Form als Zeitmaß und Zeitspannen für den tatsächlichen Ablauf der Schöpfungstat Gottes ernst zu nehmen sind; denn das gleiche gilt von den anderen angeführten Parallelen, und der hl. Autor, der sich dieses Schemas bediente, hat offenbar nicht mehr ausdrücken wollen, als man damit sonst auszudrücken pflegte.

Wie aber die angeführten Parallelen zeigen, hat man offenbar nicht eine zeitliche Fixierung des Ablaufs einer Handlung oder einer Geschichte (etwa innerhalb einer Woche) zum Ausdruck bringen wollen, sondern nur den (geordneten?) Ablauf eines Ereignisses, einer Handlung mit einem bestimmten Höhe-, Wende- und Endpunkt, den man, wie gezeigt worden ist, für den siebenten Tag ansetzte. Weiterhin folgt daraus, daß man kaum an eine allzu große zeitliche Trennung unseres biblischen Heptaemerons von den früher belegten Texten des gleichen Schemas denken darf. Nun werden die ugaritischen Texte allgemein ins frühe 14. Jhd., das Gilgameschepos noch höher[19] datiert.

Man weist P der Exilszeit zu[20] und begründet dies für Gn 1 besonders damit, daß hier das Sabbatgebot eingeschärft wird[21]. Daß ursprünglich

---

[18] Das Schema liegt in anderer Form noch zweimal im Gilgameschepos Tafel 11, 224—229 und 236—241 vor: Sechs Brote werden, eines nach dem anderen, hergestellt; das erste war trocken, das zweite übel, das dritte feucht, das vierte weiß, das fünfte alt, das sechste reif, das siebente — plötzlich rührte er ihn an, da schreckte der Mann auf. — Auch in den hethitischen Bruchstücken dürfte ein ähnliches Schema vorliegen, vgl. J. Friedrich ZA 39 (1930), 30 f. — Mit „Jahren" liegt es wohl in *Ea und Atarchasis* (Assyr. Text) vor, vgl. Ebeling bei Greßmann, Altor. Texte, 203 f. (bei Pritchard 105 f.)

[19] Vgl. H. Ranke, ZA 49 (1950) 48: „etwa zur Zeit des großen Hammurapi" habe der geniale Dichter des Gilgameschepos gelebt.

[20] Vgl. C. Kuhl, Die Entstehung des AT, Bern 1953, 70 f. R. H. Pfeiffer, Introduction to the OT, New York, [2]1948, 188: "a fifth century midrash".

[21] A. Weiser, Einleitung in das AT, Stuttgart 1939, 92.

mit dem Heptaemeron-Schema die Siebentagewoche begründet worden sei, wird man nach den obigen Darlegungen in Abrede stellen dürfen (es gibt auch ein merkwürdiges Drei- bzw. Viertage-Schema, vgl. Krt 196 und 209). Dem Redaktor von Gn 1 (P) kam das alte Schema mit seiner feierlichen poetischen Form sicher gelegen, um damit seine Absicht auszudrücken. Man wird vielleicht mit Recht bezweifeln dürfen, daß er noch das nackte Heptaemeron-Schema in freier Verwendung kannte. Es scheint eher wahrscheinlich, daß eine einfachere Form des Schöpfungsberichts von Gn 1 schon viel früher mit dem Heptaemeron-Schema verbunden worden war und dem Redaktor (P) vorlag. Daß die sonst von P als Überschrift gebrauchte Formel „elleh toledot" hier Gn 2, 4 als Nachschrift steht, was schon wiederholt als auffällig notiert worden ist[22], könnte dafür zeugen.

Jedenfalls sieht man hier wieder einmal an einer Stelle mehr, wie alt das Material und die Quellen sind, die für unseren Pentateuchtext benutzt wurden.

Graz 1956. Johannes Bapt. Bauer.

Die alten Versionen und die Partikeln lo', lô, lû, lî.

Die Fälle, in denen die nach dem hebräischen Schriftbild und Sprachlaut leicht vertauschbaren Kurzwörter לֹא *nicht,* לוֹ *ihm,* לוּ *wenn, daß doch,* לִי *mir,* tatsächlich vertauscht worden sind oder ihre Verwechslung zur Diskussion steht, finden wir im kritischen Apparat der Biblia Hebraica von R. Kittel gewissenhaft verzeichnet. F. Delitzsch hat sie in seinem Werke „Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament"[1] sozusagen nur im Vorbeigehen berücksichtigt, ihre Bedeutung aber klar ausgesprochen: „Und da man selbst לֹא trotz seines radikalen א einfach als לֹ schreiben konnte ... so begreift sich leicht, daß bei dieser vieldeutigen, rein konsonantischen Schreibung allerlei Mißverständnissen Tür und Tor geöffnet war" (S. 18). Im folgenden wird versucht, dem ganzen Fragenkomplex nochmals nachzugehen und besonders das Zeugnis der alten Versionen einzuholen[2].

I. Geschichtsbücher

Gn 8, 7: M.: Der Rabe flog hinaus, kehrte aber (immer wieder) zurück, bis das Wasser vertrocknet war. Mit M stimmt Ar überein: Er entließ einen Raben und (dieser) versuchte hinauszufliegen ... G L V S haben vor dem Verbum die Negation: Er kehrte *nicht* zurück, bis das Wasser vertrocknet war. Diese Negation ist nicht richtig. Vielleicht lasen die hebräischen Vorlagen dieser Versionen ein לוֹ — der Rabe kehrte *zu ihm,* zu Noe, zurück — und faßten es als Negation auf.

Gn 23, 1—20. In den Verhandlungen Abrahams mit den Hethitern um einen Grabplatz für Sara zu erwerben, kommt viermal die Höflichkeits-

---

22 Vgl. Pfeiffer, a. a. O.: "Gn 2, 4a is the misplaced title..." und A. Bentzen, Introduction to the OT, II, Copenhagen ² 1952, 33.

1 Berlin und Leipzig 1920.

2 Abkürzungen wie üblich: M = masoretischer, G = griechischer, S = syrischer, L = altlateinischer, V = Vulgata, Ar = arabischer Text. Für L wurde zu Sabatiers „Vetus Italica" Remis 1743 auch, soweit erschienen, die Vetus Latina-Ausgabe von Beuron eingesehen, Freiburg 1949 ff.

formel vor „Höre mich (bzw. uns) an, o Herr". Die Versionen bieten abwechselnd לא, לו, לי. Es handelt sich um die Verse 6, 11, 13, 15. Die Vergleichstabelle zeigt folgendes Bild:

Vers →	6	11	13	15
M	לו	לא	לו	לו
G	μή	παρ' ἐμοί	πρὸς ἐμοῦ	οὐχί
S	—	lo'	'en ṣobe' 'ant	—
L	absit	nequaquam	quaeso	—
Ar	—	la'	laita	—

Gunkel[3] liest in allen vier Fällen לו = „möchtest du doch"; Junker[4] hat sich in der letzten Ausgabe seines Kommentars ebenfalls durchgehend für die Wunschform entschieden.

Ex 21, 8 a ist textkritisch umstritten. Die Negation לא haben Ketib GSL. Aber das Qere, einige hebr. und griech. Hss, T und V lesen לו, was vorzuziehen ist, falls man nicht weitere Korrekturen vornehmen will (vgl. die Kommentare).

Jos 11, 13: Nach S haben die Israeliten alle Städte niedergebrannt, auch die auf den Bergen gelegenen. Nach M und den übrigen Versionen haben sie die letzteren *nicht* zerstört. Wie ein Vergleich mit Rcht 1, 19—33 nahelegt, ist die Negation sicher anzunehmen.

1 Sm 2, 3 b: Es stehen sich die Negation לא (Ketib S Ar) und das Reflexiv לו (Qere V) gegenüber. G und L haben einen besonderen Text, in welchem weder die Negation noch das Reflexiv vorkommt. Budde[5] bemerkt: „Das Ketib ולא gibt keinen Sinn, das Qere לו läßt sich übersetzen „und *von ihm* werden die Taten gewogen"; leichter liest man aber mit G: καὶ θεὸς ἑτοιμάζων וְאֵל תֹּכֵן „und ein Gott, der die Taten wägt"; vgl. Spr 16, 2; 21, 2; 24, 12". — Die meisten Exegeten begnügen sich jedoch mit der Ausscheidung der Negation und mit dem Qere: „Denn ein wissender Gott ist Jahwe und *von ihm* werden die Taten geprüft", was sicher die beste Lösung darstellt.

1 Sm 2, 16: Die Mißbräuche in Silo. Die meisten hebr. Hss G (L fehlt) S und Ar haben die Negation. Das Ketib לו ist abzulehnen.

1 Sm 10, 19: Die Lesarten der Hss gehen wirr durcheinander. Es ist klar, daß man auf Grund von 35 hebr. Hss G S (L fehlt) V (Ar dem Sinne nach negativ) die Negation dem Ketib vorzuziehen hat.

1 Sm 13, 13: Obwohl alle alten Versionen die Negation haben („Du hast nicht beobachtet"), wollen neuere Exegeten[6] für לא die Bedingungspartikel לו lesen („Hättest du den Befehl des Herrn befolgt ..."). Rehm[7] hält mit Recht an der Negation fest.

[3] Genesis, Göttingen [3]1910, 275—77.
[4] Genesis, (Echter-Bibel), Würzburg 1949/1955.
[5] Die Bücher Samuel, Tübingen und Leipzig 1902, 15.
[6] Budde, Gabriel, die Autoren der Sainte Bible.
[7] Die Bücher Samuel (Echter-Bibel), Würzburg 1949/1955.

1 Sm 20, 2. 14—15: Im Vers 2 lesen alle alten Versionen die Negation („Mein Vater unternimmt nichts Großes ohne ...“). Das Ketib לֹ oder לוֹ ist zurückzustellen. So auch die meisten modernen Übersetzer. In den Versen 14—15 ist es fraglich, ob jeweils Verneinungen oder Wünsche oder Bedingungen vorliegen. Budde hat vorgeschlagen (S. 142), im V. 14 die beiden ersten Male לֻא für M לֹא zu lesen. Am einfachsten dürfte es sein, im ersten und zweiten Fall die Wunschpartikel לוֹ, im dritten, vierten und fünften Fall die Negation לֹא zu lesen: „Möchtest du *doch*, solange ich lebe, möchtest du *doch* Liebe Gottes (ev. große Liebe, nämlich Jahwe als Ausdruck des Superlativs) an mir üben, daß ich *nicht* sterbe. Entziehe aber auch deine Huld niemals meinem Hause, auch *nicht*, wenn der Herr die Feinde Davids Mann für Mann vom Angesicht der Erde ausrottet.“

4 Kg 8, 10 heißt M: „Gehe hin und sage: Du wirst *nicht* leben!“ Aber alle alten Versionen, manche sogar mit zwei Verben wie Ar oder mit Infinitivus absolutus wie T und S, die G durch das Substantiv ζωῇ haben den positiven Sinn. L fehlt. Von den Übersetzern haben also diejenigen, welche die Negation streichen, mehr Recht als die anderen; vgl. BH[3].

In mehreren Fällen ist es von vornherein evident, weil durch den Kontext gefordert, daß statt Negation לֹא das Pronomen לוֹ zu lesen ist, z. B. bei den Lobesversen für Abischai 1 Chr 11, 20 und in dem Bericht über die Mitarbeit der Samaritaner beim Tempelbau 1 Esr 4, 2. Im letzteren Falle wird die positive Lesart durch den Parallelismus gefordert und durch 3 Esr 5, 66 bestätigt. Es ist freilich auch mit der Möglichkeit zu rechnen, daß mitunter einfaches לֹא für הֲלֹא *nonne* steht, wie Ex 8, 22.

II. Weisheitsbücher

Job 6, 21: Die alten Versionen lesen לִי „gegen mich“ statt des Ketib לֹא. L hat anschaulich: „Nunc autem et vos insurrexistis in me.“ Denselben Sinn haben G S Ar. Der adversative Sinn, wie ihn L auffaßt, paßt gut in den Zusammenhang.

Job 11, 11: Die Negation ist durch die alten Versionen gesichert, wenn auch S und Ar positive Fassung haben. L liest: „Ipse enim novit opera iniquorum et videns iniusta non negligit.“ V hat das לֹא als הֲלֹא aufgefaßt.

Job 12, 11f: Beer verlangt in der „Biblia Hebraica“, das לוֹ des V. 11 an die Spitze von 12 zu setzen und als לֹא zu lesen: „*Nicht* in den Greisen ist Weisheit und in einem langen Leben Einsicht.“ Von seiten der alten Versionen besteht trotz Verschiedenheiten im Einzelnen keine Nötigung zur Einführung einer Negation. Die neueren Übersetzer bevorzugen meist rhetorische Fragen, die dann auf einen negativen Sinn hinauslaufen.

Job 13, 15 haben die alten Versionen nicht לֹא sondern לוֹ gelesen (V S T Aq Qere). L und G lassen Dittographie von לוֹ + אֵל vermuten: „Licet occidat me ille, qui potens est.“ Es empfiehlt sich die positive Auffassung etwa nach Art Junkers: „Siehe, er mag mich töten, ich will *ihm* aushalten.“[8]

Job 24, 18—25 ist sehr dunkel und sicher entstellt. Bei den verschiedenen Heilungsversuchen kommen auch Korrekturen um לֹא und לוֹ in Frage, auf die aber im Rahmen dieser übersichtlichen Arbeit nicht einzugehen ist.

Job 29, 24: Moderne Exegeten wollen die Negation in 24a streichen (Beer in BH[3], Hölscher, Budde, Duhm). Da sie aber in M und allen Ver-

[8] Das Buch Job, Würzburg 1954.

sionen steht, ist mit Junker am besten ein Relativsatz zu lesen: „Wenn ich denen zulächelte, die keine Zuversicht mehr hatten ..."

Job 30, 2 haben L V Ar die direkte Negation, S T G die rhetorische Frage mit erwarteter negativer Antwort. Junker: „Wozu hätte *mir* auch die geringe Kraft ihrer Hände nützen sollen?" M לִי ist in Ordnung.

Job 33, 12: M und die alten Versionen mit Ausnahme von G haben die gute Fassung: „Hierin hast du nicht recht, antworte ich dir". BH[3] (und Duhm[9]) schließen sich jedoch G an und versetzen die Negation vor das Verbum „antworten"; G.: „Wie kannst du sagen: Ich bin gerecht, aber er antwortet mir nichts."

Job 41, 3 b: Es ist strittig, ob bei dem לִי zu bleiben ist, das die Versionen haben: „Mein ist er". Die meisten neueren Exegeten lesen sinngemäß לֹא· „gibt es *keinen*".

Ps 4, 4: Kontrovers ist, ob חָסִיד לוֹ oder חַסְדּוֹ לִי zu lesen ist. Für die erstere Lesart spricht die Überlieferung in M und allen Versionen, für die letztere nur die Parallelstelle 31, 22.

Ps 7, 12—14: V. 12 hat G (L V) das in M wohl richtige אֵל als Negation אַל aufgefaßt. V. 13 ist trotz mancher textkritischer Schwierigkeiten das אם־לא nicht zu ändern. — V. 14 ist לוֹ reflexiv. Bei der Unklarheit des Textes gehen aber die Kommentare auseinander, ob *Gott* Subjekt ist, der sich Todesgeschosse (Krankheit, Tod) herrichtet, oder der Frevler, und im letzteren Falle ob er sie *für sich* oder *gegen sich* selbst herrichtet; so jetzt F. Nötscher, H. Schmidt, A. Weiser.

Ps 22, 30 f: Da vom Essen und Sattwerden schon V. 27 die Rede ist, so ist hier das Verbum אָכְלוּ kaum am Platz, obwohl es alle alten Versionen haben. Die meisten Neueren korrigieren es in אַךְ לוֹ „ja, ihm ...". Am Ende des Verses hängt die Beibehaltung oder Streichung der Negation לֹא vor חיה davon ab, ob man נפשי oder נפשו liest. Im ersteren Falle handelt es sich um die Seele des Sängers und diese will ihm (לוֹ) leben. Diese positive Lesung ist entschieden vorzuziehen.

Ps 27, 13: Das durch diakritische Punkte als unsicher bezeichnete לוּלֵי beläßt T. G (L V) setzen dafür לוֹ an das Ende von V. 12. Neuere Vorschläge wollen ולא lesen oder, zu V. 12 gezogen, עלי.

Ps 51, 18: Es fragt sich, ob das erste לֹא zu belassen oder in לוֹ zu ändern ist. Letzteres haben G L V Ar, während T und S die Negation lesen. Da diese im zweiten Gliede sicher ist, muß man sie höchstwahrscheinlich auch im ersten Glied annehmen, was sinngemäß am besten paßt.

Ps 75, 7: Gunkel[10] will für לֹא das Pronomen לוֹ lesen: *„Ihm* ... jubeln sie zu." Aber die alten Versionen sind dieser Auffassung, die auch von den neuesten Kommentaren abgelehnt wird, nicht günstig.

Ps 100, 3: Die Negation לֹא wird in לוֹ zu ändern sein („Sein sind wir"). Die Überlieferung ist geteilt: לֹא haben Ketib, G S Sym; dagegen לוֹ Qere und mehrere Hss, T Aq und Hieronymus.

Spr 26, 2: Alle alten Versionen haben die Negation: Der Fluch wird *nicht* eintreffen. Die Auslassung derselben in V ist um so verwunderlicher als auch L schon liest: „non superveniet ulli."

---

[9] Das Buch Hiob (Kurzer Hand-Commentar), Freiburg 1897, 158.
[10] Die Psalmen, Göttingen 1926, 329. Dort weitere Autoren.

III. Propheten

Is 9, 2: V liest wie M.: „Multiplicasti gentem et non magnificasti laetitiam." Die Negation stört den Zusammenhang. Die Kommentare haben den korrupten Vers herzustellen versucht. Entweder ist mit ca. 20 Hss S T und Qere einfach לוֹ zu lesen („Du mehrtest das Volk und *ihm* machtest du die Freude groß"), oder noch wahrscheinlicher die Konjektur הגילה anzunehmen.

Is 48, 21: Es ist die Rede davon, daß Gott sein Volk durch die Wüste führte und es dabei keinen Durst leiden ließ. G und L lesen לוּ = ἐάν, „wenn sie dürsteten", V und T jedoch gleich M die Negation, die auch von allen modernen Übersetzern gewählt wird.

Is 63, 9: Das nur durch 17 hebr. Hss gestützte Qere לוֹ kann gegenüber dem sonst einheitlich bezeugten und sinngemäßen לא nicht aufkommen.

Jer 4, 4a: Da Jahwe selbst der Sprechende ist, scheint der M-Text „Beschneidet euch für Jahwe" nicht ursprünglich zu sein. Wurde altes לי fälschlich als Stenogramm für ליהוה angesehen? Die alten Versionen stehen geschlossen hinter M und die Änderung ist nicht gerade nötig.

Jer 51, 3a: Es stehen sich hier zweimal אֶל und אַל gegenüber. M (z. T. G) haben die Präposition, S V T die Negation, L fehlt. Diese trifft den Sinn am besten und wird daher von den Kommentaren mit Recht bevorzugt.

Ez 16, 16: Die letzten Worte des Verses, ähnlich Ende von 15, sind äußerst problematisch. Vermutlich ist nicht zweimal die Negation zu lesen (M G V), sondern nach Ziegler[11] אלין und לוֹ.

Dn 11, 1: Die Texte sind durcheinander geworfen. Aber sicher ist nicht M לוֹ, sondern לי anzunehmen („Keiner ist *mir* beigestanden"). So auch S: „. . . um *mich* zu stärken".

Os 9, 1 ist mit allen alten Versionen gegen die masoretische Vokalisation auch im zweiten Versglied die Negation zu lesen: „. . . und juble *nicht* wie die Völker".

Os 14, 9: M V S lesen לי, G L Ar besser לוֹ. So auch alle Modernen.

Am 2, 8 ist das עַל nicht unbedingt zu streichen! 9, 10 das לא nach תגיש nicht zu wiederholen. Es gehört zu den Semitismen, daß man sich in einem negierenden Satze im zweiten Glied die Negation dazudenken muß. Die Versionen wiederholen sie.

Soph 2, 2: Wie immer man die verderbte erste Zeile zu rekonstruieren versucht, die Kommentare verbessern mit Recht das ל in M zu einem לא, um so eine parallele Ausdrucksweise zum Folgenden zu gewinnen.

Zach 2, 15: Anstatt M לי ist mit G L S לוֹ zu lesen!

Mal 2, 15: Strittig ist, ob am Beginn אֵל als Subjekt, oder ob הלא für M ולא zu lesen ist. G L und Ar haben die Negation, V und S die negative Fragepartikel. Letztere ist sicher anzunehmen, auch wenn man bloßes ולא beläßt. אֵל hat keine der alten Versionen und es scheidet aus.

Heiligenkreuz bei Wien, 25. Februar 1957. S. Grill.

---

[11] Ezechiel (Echter-Bibel), Würzburg 1953.

„Femina circumdabit virum" (Jer 31, 22), eine Dittographie?

Der Schlußsatz von Jer 31, 22, den Vg mit „femina circumdabit virum" wiedergibt, hat verschiedene Erklärungen gefunden. Keiner der neueren Kommentatoren konnte aber eine befriedigende Deutung vorlegen. W. Rudolph[1] übersetzt mit Hilfe von Textänderungen: „Obhut umschirmt die Grenze." F. Nötscher[2] läßt den masoretischen Text unverändert und übersetzt: „Das Weib umwirbt den Mann (?)." Als „wahrscheinliche Erklärung" führt er an: „Jahwe selbst will einen Umschwung der Gesinnung herbeiführen, daß man ihm wieder die Treue hält und sich um seine Gunst bemüht, wie das Weib um die Liebe des Mannes." Auch A. Gelin[3] glaubt den masoretischen Text beibehalten zu können und übersetzt: „La Femme recherche son Mari." Zur näheren Erklärung verweist G. auf die parallelen Stellen Ez 16, 59ff und Js 54, 5ff. A. Weiser[4] sieht in den Worten: „Das Weib umgibt den Mann" einen Hinweis auf die Erneuerung des Schöpfungssegens der Fruchtbarkeit, aus dem das Volk neu erstehen wird.

Es würde hier zu weit führen, sämtliche Deutungen anzuführen, die Jer 31, 22 erfahren hat[5]. Mit A. Weiser (S. 290) läßt sich aber sagen, daß trotz aller exegetischen Bemühungen der Sinn des Schlußsatzes immer noch ein ungelöstes Rätsel ist.

Die meisten Exegeten sehen das Neue, das Jahwe im Lande schafft (V. 22c) gerade in den Worten „femina circumdabit virum" ausgesprochen. Daher auch das brennende Interesse, den Sinn dieser Stelle zu verstehen. Volz (Komm. S. 292), der VV. 23—26 als späteren Einschub betrachtet, sieht die neue Schöpfung aber erst in VV. 27f beschrieben. Das in Jer 31, 22 angekündigte Neue ist dann die Neuschöpfung des Gottesvolkes. Jahwe, der Schöpfer, läßt den Schöpfungssegen der Fruchtbarkeit an Mensch und Tier wirksam werden. Wenn aber VV. 23—26 als ursprünglich angesehen werden, dann besteht „das Neue" darin, daß Jahwe das Schicksal der Städte Judas wendet (V. 23), daß wieder Wohlstand und Rechtschaffenheit in das Land Juda einziehen werden. Jedenfalls ergibt sich, daß das schwer verständliche „femina circumdabit virum" im Sinnzusammenhang leicht entbehrt werden kann. Dann ist aber auch mit der Möglichkeit zu rechnen, daß im ursprünglichen hebräischen Text die entsprechenden Worte nicht vorhanden waren. Meines Erachtens läßt sich zeigen, daß diese durch Dittographie in den Text eingedrungen sind. Der ursprüngliche hebräische Text würde demnach lauten:

עד־מתי תתחמקין הבת השובבה כי־ברא
יהוה חדשה בארץ

Durch Versehen eines Abschreibers ist dann die ganze Buchstabengruppe der ersten Zeile, die über das Ende der zweiten Zeile hinausragt, anschließend am Ende der zweiten Zeile noch einmal geschrieben worden. Das Auge des Schreibers ist also in die erste Zeile zurückgeirrt. Mög-

---

[1] Jeremia (HAT, 12), Tübingen 1947.
[2] Jeremias, Echterbibel, Würzburg 1947.
[3] Jérémie, La Sainte Bible, Paris 1951.
[4] Das Buch des Propheten Jeremia, Das AT Deutsch, Göttingen 1955.
[5] Vgl. P. Volz, Der Prophet Jeremia, Leipzig 1922, 283; W. Rudolph, Jeremia, 168; G. E. Closen, „Femina circumdabit virum", VD 16 (1936), 295 bis 304.

licherweise waren die Zeilenabstände nicht genau eingehalten worden. Die zweite Zeile lautete dann:

יהוה חדשה בארץ נהבת חשובבה כי־ברא

Aus dieser Beifügung ist dann נקבה תסובב גבר entstanden.

Die Dittographie muß schon sehr früh in den Text eingedrungen sein, da sie sich in der hebräischen Textvorlage der Septuaginta findet[6]. Wie die obige Gegenüberstellung zeigt, stimmt der Text der Doppelschreibung mit dem Text der vorhergehenden Zeile weitgehend überein (einige Mss haben noch תשובב, vgl. Volz S. 283). Die Abweichungen lassen sich als Schreibfehler (ת – ה) und als Hörfehler (כ — ג) erklären. Der ursprüngliche Text war wohl ohne Vokalbuchstaben geschrieben, da das Jôd von כי nicht erhalten blieb.

Auch wenn die drei Worte als Dittographie ausgeschieden werden, wird der Rhythmus in V. 22 nicht gestört. Statt der zwei Stichen mit 4 und 3 Hebungen hat jetzt V. 22b zwei Halbverse mit je zwei Hebungen. V. 31, 22 ist dann wie V. 31, 19 nach dem Schema 3 + 2, 2 + 2 gebildet.

Hünfeld, 12. Januar 1957. P. Georg Ziener.

„Dieses Geschlecht" im Neuen Testament

Der Ausdruck αὕτη ἡ γενεά kommt in den syn Evv häufig vor, und zwar stets gleichmäßig in einem abträglichen Sinn. Mehrere Male ist er sogar mit einem scharf tadelnden Zusatz verbunden. Außerhalb der syn Evv findet sich die Formel nur noch Apg 2, 40 und Hebr 3, 10. Phil 2, 15 ist zwar das gleiche Tadelwort gebraucht, aber αὕτη fehlt.

Sonst kennt das NT an verschiedenen Stellen das einfache γενεά, in den syn Evv freilich nur vereinzelt, bei Joh überhaupt nicht. Dafür steht es aber einige Male in den Gefangenschaftsbriefen und viermal in der Apg. Der Sinn des Wortes γενεά ist verschiedenartig und nicht immer eindeutig genau zu umschreiben.

Walter Bauer[1] gibt an erster Stelle die Bedeutung „Geschlecht" an und erläutert das zunächst dahin: „eigentlich die von einem Ahnherrn Abstammenden, die Sippschaft, dann überhaupt die Rasse." Man darf hinzufügen, daß das Geschlecht sich bis zur Volksgemeinschaft ausdehnen kann.

In diesem Sinn findet sich das Wort bereits wiederholt in der Septuaginta (meist Übersetzung des hebräischen dōr). So spricht Moses in seinem drohenden Lied vom Volke Israel als einer verkehrten und verdrehten γενεά (Dt 32, 5). Die Kundschafter berichten, daß sie in Kanaan neben einem trotzigen ἔθνος auch die Enakiter (τὴν γενεὰν Ἐναχ) gefunden hätten (Nm 13, 28). Der midianitische Schwager des Moses will zurückkehren in sein Land und εἰς τὴν γενεάν μου. Die Frommen werden als eine γενεὰ ζητούντων αὐτόν (sc. Gott) bezeichnet (Ps 23, 6) oder als eine γενεά der Redlichen (εὐθείων, Ps 111, 2). Umgekehrt heißt es Weish 3, 19, daß das Ende eines ungerechten Geschlechtes (γενεᾶς ἀδίκων) schwer sein werde.

Die einzige Stelle, an der in den syn Evv — außer der stereotypen

[6] Die Übersetzung der Septuaginta ist schwer verständlich. Es läßt sich aus dem jetzigen Text nicht restlos klären, wie sie zustandekam.

[1] Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT, Berlin [4]1954, 278.

Wendung αὕτη ἡ γενεά — das Wort in der Einzahl vorkommt, ist Lk 16, 8. Dort heißt es am Schluß des Gleichnisses vom ungerechten Verwalter: Die Söhne dieses Äons sind klüger als die Söhne des Lichtes εἰς τὴν γενεὰν ἑαυτῶν (gegen ihr Geschlecht, d. h. ihresgleichen). Eigenartig ist Apg 8, 33 der eindeutig schwer erklärbare Satz, den der äthiopische Kämmerer aus Is 53, 8 liest: „Sein Geschlecht (γενεάν), wer wird es künden.“ Gedacht ist wohl an die geistige Nachkommenschaft des Gottesknechtes.

An allen diesen Stellen ist γενεά ganz allgemein gebraucht, ohne daß irgendwie an eine bestimmte Zeit der Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft gedacht wäre. In den meisten Wendungen des AT sind freilich die verschiedenen Generationen oder auch einfach die verschiedenen Zeiten gemeint. So soll z. B. das Passa εἰς πάσας τὰς γενεὰς ὑμῶν gefeiert werden (Ex 12, 14. 17. 42; 16, 32 etc.). Die von den Vätern überkommenen Großtaten sollen die Kinder εἰς γενεὰν ἑτέραν verkünden (Ps 77, 4; vgl. Nm 10, 8). In diesem oder ähnlichem Sinn kennt auch das NT das Wort. Im Stammbaum Jesu ist von den 3×14 Generationen der Vorfahren die Rede (Mt 1, 17). Im Magnificat preisen — mit atl Wendungen — alle γενεαί die Redende (Lk 1, 48), und Gottes Erbarmen währt „von Geschlecht zu Geschlecht“ (Lk 1, 50). Das Mysterium Christi ist in früheren Geschlechtern (ἐν ἑτέραις γενεαῖς) den Menschen nicht offenbart worden (Eph 3, 5), es war früher vor den Geschlechtern (ἀπὸ τῶν γενεῶν) verborgen (Kol 1, 26). Gott ist die Ehre bis in alle Geschlechter (εἰς πάσας τὰς γενεάς, Eph 3, 21). David hat in seiner Zeit (ἰδίᾳ γενεᾷ) Gottes Willen gedient (Apg 13, 36), Gott ließ in verflossenen Zeiten (ἐν ταῖς παρῳχημέναις γενεαῖς) die Völker ihre eigenen Wege gehen (Apg 14, 16). Moses hat seit alten Zeiten (ἐκ γενεῶν ἀρχαίων) seine Verehrer (Apg 15, 21). In solchem Sinn wird das Wort wiederholt im ersten Korintherbrief des Clemens von Rom gebraucht (z. B. 5, 1; 7,5) — bei den übrigen apostolischen Vätern kommt es überhaupt nicht vor —, der aber auch (16, 8) das schon erwähnte, Apg 8, 33 zitierte Wort von der γενεά des Gottesknechtes anführt (Is 53, 8).

Eine ganz einheitliche, geradezu geschlossene Gruppe von Aussagen bilden die Worte, in denen αὕτη ἡ γενεά erscheint. Sie können, wie schon erwähnt, manchmal durch einen abwertenden Zusatz ergänzt werden. Einige Male ersetzt dieser Zusatz das αὕτη völlig. Aber die gesamte Ausdrucksweise läßt klar erkennen, daß die betreffenden Aussagen auch dann in diese Gruppe gehören. Es handelt sich um folgende Stellen:

Mt 11, 16 = Lk 7, 31: Das Gleichnis von den zankenden Kindern wird mit den Worten eingeleitet: „Wem soll ich dieses Geschlecht (τὴν γενεὰν ταύτην) vergleichen?“ (Lk: τοὺς ἀνθρώπους τῆς γενεᾶς ταύτης).

Mt 12, 39: „Ein böses und ehebrecherisches Geschlecht“ (γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλίς) fordert ein Zeichen. Ebenso Lk 11, 29, nur daß hier in einem selbständigen Satz gesagt ist: „Dieses Geschlecht (αὕτη ἡ γενεά) ist böse.“ Hinzugefügt ist dann noch (v. 30), der Menschensohn werde, wie einst Jonas den Niniviten, τῇ γενεᾷ ταύτῃ ein Zeichen sein.

Mt 12, 41. 42: Die Niniviten werden beim Gericht μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης auftreten, und ebenso die Königin des Südens μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης. Das Gleiche steht Lk 11, 31. 32, nur daß es v. 31 bei der Königin des Südens heißt: μετὰ τῶν ἀνδρῶν τῆς γενεᾶς ταύτης.

Mt 16, 4, im Doppelbericht zu Mt 12, 39: Eine γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλίς will

ein Zeichen haben. Mk 8, 12 stehen die Worte in der Form: Was sucht ἡ γενεὰ αὕτη ein Zeichen? Es wird τῇ γενεᾷ ταύτῃ keins gegeben.

Mt 17, 17 bei der Heilung des Besessenen: O ungläubiges und verkehrtes Geschlecht (ὦ γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη). Ebenso Lk 9, 41 und Mk 9, 19, nur daß hier allein ἄπιστος gesagt ist.

Mt 23, 35. 36: Über euch (ἐφ' ὑμᾶς) soll das von Abel bis Zacharias vergossene Blut kommen, den ihr getötet habt (ἐφονεύσατε, v. 35). Das alles wird ἐπὶ τὴν γενεὰν ταύτην kommen (v. 36). Ebenso spricht Lk 11, 50. 51 die göttliche Weisheit, sie werde zu ihnen (εἰς αὐτούς) Propheten etc. senden, die sie töten werden (v. 50). Das seit Grundlegung der Welt vergossene Blut wird ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης gefordert werden. V. 51 spezialisiert und bestätigt: vom Blute Abels bis Zacharias ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης.

Mt 24, 34 = Mk 13, 30 = Lk 21, 32: Dieses Geschlecht (ἡ γενεὰ αὕτη) wird nicht vergehen, bis dieses alles (Mt Mk) oder alles (Lk) geschehen ist.

Mk 8, 38: Wer sich meiner und meiner Worte schämt in diesem ehebrecherischen und sündigen Geschlecht (ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ μοιχαλίδι καὶ ἁμαρτωλῷ) etc. (In der Parallele Lk 9, 26 fehlen diese Worte vom sündigen Geschlecht.)

Lk 17, 25: Der Menschensohn muß viel leiden und verworfen werden ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης.

Apg 2, 40: Petrus sagt in Jerusalem: Laßt euch retten aus diesem verkehrten Geschlecht (ἀπὸ τῆς γενεᾶς τῆς σκολιᾶς ταύτης).

Phil 2, 15: Die Christen sind makellose Gotteskinder inmitten eines verkehrten und verdrehten Geschlechtes (μέσον γενεᾶς σκολιᾶς καὶ διεστραμμένης).

Hebr 3, 10: Ps 94, 7 ff wird zitiert, wo es heißt, daß die Väter der Wüstenzeit Gott versucht hatten, und daß Gott gegen dieses Geschlecht (τῇ γενεᾷ ταύτῃ) ergrimmte.

Der Ausdruck αὕτη ἡ γενεά ist, wie man sieht, ein förmlicher terminus technicus. Und zwar liegt der Ton durchweg auf einem anklagenden Sinn. Das wird um so deutlicher, wenn man die Zusätze πονηρά, μοιχαλίς, ἄπιστος, διεστραμμένη, ἁμαρτωλός, σκολιά in Rechnung stellt. Und diese Zusätze weisen auf atl Aussagen zurück, ja man möchte geradezu an eine unmittelbare Bezugnahme auf das AT denken. Am deutlichsten ergibt sich das aus der Anklage Dt 32, 5, auf die schon hingewiesen wurde. Diese Worte sind förmlich der Ausgangspunkt, auf den mit dem αὕτη bei Jesus hingewiesen zu sein scheint. Dort ist vom gerechten und treuen Gott die Rede, und dann heißt es: „Es frevelte wider ihn — Nichtsöhne ist ihr Schandname — ein verkehrtes und verdrehtes Geschlecht (γενεά). Vergiltst du Jahwe solches, du törichtes und unweises Volk (λαός).“ Hier sieht man deutlich, daß der Ausdruck γενεά nicht etwa auf die zeitgenössische Generation zugespitzt ist, sondern das Volk Israel in seiner Sündhaftigkeit als solches bedeutet. γενεα und λαός sind Parallelworte, beide mit den sachlich gleichen Scheltworten versehen. Natürlich sind die Zeitgenossen des Moses angeredet, aber sie vertreten das sündhafte Israel, das v. 20 nochmals eine verkehrte γενεά genannt wird. Hier wird γενεά mit dem abwertenden Zusatz also zur moralischen Charakterisierung des Volkes Israel gebraucht, ähnlich der Form, in der Weish 3, 19 vom schweren Ende eines ungerechten Geschlechtes (γενεᾶς ἀδίκου) die Rede ist. Im lobenden Sinn, also ebenfalls zur moralischen Kennzeichnung, nennt Ps 23, 6 die Guten

eine γενεά von solchen, die Gott suchen, oder preist Ps 111, 2 die redliche γενεά selig.

Eine ähnliche moralische Unterscheidung der γενεαί findet sich auch in der sog. Gesetzesrolle der Qumrantexte. Hier heißt es (III, 14), daß die Söhne des Lichtes und die Söhne der Finsternis nach ihren Werken zu unterscheiden seien in ihren Geschlechtern (bedorotham). Dazu bemerkt W. H. Brownlee: "Heb. *bedorotham* cannot mean here 'in their generations', for that idea has already been expressed by *betholedoth* of line 13. The distinction between the *doroth* is one of character, rather than chronology. There are basically two so-called 'generations' (really societies), the righteous and the wicked." [2]

Die ntl Worte mit αὕτη ἡ γενεά haben ebenso durchweg einen moralischen Charakter, während der chronologische sekundär ist. In keinem Fall ist verlangt, αὕτη in Gegensatz oder Unterschied zu früheren oder späteren Geschlechtern zu setzen. Wenn nach Mt 12, 41 die Niniviten und die Königin des Südens beim Gericht „mit diesem Geschlecht" auftreten werden, so ist offenbar nur der Gegensatz zwischen gutwilligen Heiden und böswilligen Juden gemeint. Zwei Stellen erfordern aber eine besondere Betrachtung.

Nach Mt 23, 34f sendet Jesus πρὸς ὑμᾶς Propheten etc., die *ihr* töten werdet, so daß ἐφ' ὑμᾶς das Blut von Abel bis Zacharias kommen wird, den *ihr* getötet habt (ἐφονεύσατε). Und abschließend heißt es dann noch v. 36: Das alles wird über τὴν γενεὰν ταύτην kommen. Hier sind der erste (Abel) und der letzte Ermordete, von denen das AT spricht, erwähnt. „Ihr" seid die Mörder. Das kann sich nur auf das jüdische Volk als solches beziehen, da die Untaten einer längst vergangenen Zeit angehören. Dementsprechend ist „dieses Geschlecht" das bösartige Volk der Juden. E. Haenchen [3] erkennt, ebenso wie J. Schniewind [4], diese Schlußfolgerung an. Nur macht er die Einschränkung: „wenn man den Maßstab strenger Logik" an die Worte anlegen darf. Aber hier handelt es sich doch nicht um mehr oder minder strenge Logik, sondern um eine schlichte Aussage, bei der der Redende das Volk der Juden einfach als Einheit voraussetzt. Ganz richtig sagt A. Schlatter [5]: Mt 23, 35 „erwächst aus dem starken Bewußtsein der festen Gemeinschaft, die die einander folgenden Geschlechter vereint, aus der sich eine gemeinsame Schuld und daher das gemeinsame Gericht ergibt". Warum v. 36 nach Haenchen „ein christlicher Zusatz" sein soll, ist schlechterdings nicht einzusehen. Die Worte passen gut in den Zusammenhang, entsprechen durchaus den übrigen Jesusworten, finden sich auch an der parallelen Stelle bei Lk 11, 50, wenn auch in etwas anderer Form, die aber sachlich bedeutungslos ist. Und zu sagen, der Zusatz sei notwendig geworden, „weil die Bemerkung über Abel usw. zu weit von der Gegenwart abgeführt hatte", ist doch eine durch nichts begründete oder nahegelegte Behauptung. Übrigens ist auch wenige Verse nachher (Mt 23, 39) eine ähnlich zu verstehende Wendung. Jerusalem, d. h. die

---

[2] The Dead Sea Manual of Discipline, in: Bulletin of the American Schools of Oriental Research, Supplementary Studies 10—12, New Haven 1951, 13 n. 24. Vgl. F. M. Braun, L'arrière-fond Judaïque du quatrième évangile et la Communauté de l'Alliance: RB 72 (1955), 5—44, näherhin 39.

[3] Matthäus 23: ZTK 47 (1950) 54f.

[4] Das Ev nach Mt (Das NT deutsch, Göttingen [7]1956) 237.

[5] Der Evangelist Mt, Stuttgart 1929, 687.

sündigen Juden, tötet die Propheten — was ja auch in der Vergangenheit geschehen ist —, und dann heißt es weiter: *Ihr* werdet mich nicht mehr sehen, bis ihr sprecht: Gesegnet, der da kommt im Namen des Herrn. Damit sind gewiß nicht die bösen Zeitgenossen gemeint, sondern jenes Israel, das bei der Parusie sich als γενεὰ ζητούντων αὐτόν (Ps 23, 6) erweisen wird. Es ist ein Trostgedanke im Sinn von Röm 11, 26.

Und damit kommen wir zu der zweiten Stelle, die von jeher am meisten die Frage nach der Bedeutung von αὕτη ἡ γενεά ausgelöst hat. Es sind die Worte aus der Parusierede: „Wahrlich, ich sage euch, dieses Geschlecht (αὕτη ἡ γενεά) wird nicht vergehen, bis dies alles geschieht" (Mk 13, 30; Mt 24, 34; Lk 21, 32). Die Mehrzahl der Erklärer versteht die Worte an dieser und auch an den anderen Stellen so, wie es z. B. Büchsel[6] formuliert hat: „Dieses Geschlecht ist zunächst zeitlich zu verstehen." Ich möchte hier die Frage nach dem Zeitpunkt der Parusie in ihrem ganzen Ausmaß ausscheiden. Nur das eine sei erwähnt, daß aus literarkritischen Gesichtspunkten die einzelnen Abschnitte der Parusierede keine Gedankeneinheit aufweisen und darum gegenseitig sich nicht erklären müssen. Darum wäre es an sich möglich, daß die Verse Mk 13, 28—30 (Das Gleichnis vom Feigenbaum und unser V. 30) sich nicht auf die Parusieworte v. 24—27, sondern auf die Tempelzerstörung bezögen, und nur v. 31—32 (Meine Worte werden nicht vergehen. Unkenntnis der Zeit) gedanklich an die Parusieworte v. 24—27 anschlössen[7]. Jedoch ist zu bedenken, daß bereits zwischen v. 29 und 30 ein gewisser Absatz liegt — vgl. das einleitende ἀμὴν λέγω in v. 30 —, so daß man ebensogut oder noch besser die Verse 30—32 als eine zusammengehörige Gruppe von Sprüchen auffassen wird, die sich somit alle auf die Parusie beziehen. Vor allem aber ist bei der zeitlichen Erklärung die Tatsache störend, daß der Zusammenhang mit den übrigen Stellen, an denen αὕτη ἡ γενεά vorkommt, unterbrochen ist. Genau umgekehrt wie an allen anderen Stellen stände der zeitliche Inhalt des Ausdruckes im Vordergrund, während das Wesentliche, nämlich der anklagende Sinn überhaupt nicht in die Erscheinung träte.

Darum wird man auch hier nicht sagen dürfen, daß αὕτη ἡ γενεά „zunächst zeitlich zu verstehen ist". Wenn man so die drei Verse 30—32 als eine natürliche Einheit auffaßt, dann hat man auch ein Recht, die Betonung der menschlichen Unkenntnis der Parusie in v. 32 als eine Bestätigung unseres Verständnisses von αὕτη ἡ γενεά anzusehen. Denn Jesus erklärt nach Mk 13, 32 (Mt 24, 36), niemand, sogar nicht der Sohn, kenne Tag und Stunde, sondern nur der Vater allein. Der Tag ist nach geläufigem Sprachgebrauch der große Gerichtstag. Man wird ja doch nicht in diesem erhabenen Zusammenhang, dessen Bedeutung Mk und Mt noch durch die Einschiebung des gewaltigen Wortes von der Unvergänglichkeit der Worte Jesu unterstreichen (Mk 13, 31; Mt 24, 35), Tag und Stunde in dem banalen Sinn verstehen wollen: Noch in der lebenden Generation, nur bleiben Wochentag und genaue Tagesstunde verborgen. Hier wird vielmehr die menschliche Unkenntnis der Zeit der Parusie in jeder Hinsicht feierlich verkündet. Wenn nun aber αὕτη ἡ γενεά auf die lebende Genera-

[6] TWbNT I, 661.

[7] Ausführlich behandelt kritisch die verschiedenen Erklärungen früherer Zeit K. Weiß, Exegetisches zur Irrtumslosigkeit und Eschatologie Jesu Christi, in: NtlAbh 5, 4—5, Münster 1916, 104 ff.

tion zielt und gleichzeitig die volle Unkenntnis des Zeitpunktes in v. 32 ausgesprochen sein soll, dann ist das ein offener Widerspruch, den man schwerlich mit dem Hinweis auf ein Paradox beseitigen kann. Darum wird man Mk 13, 30 auch von hier aus αὕτη ἡ γενεά nicht zeitlich von der lebenden Generation verstehen, sondern muß es auf das sündige Volk der Juden deuten.

Das Wort ist ein drohendes Wort und weist darauf hin, daß das ungläubige Volk bis zur Parusie vorhanden sein werde. Wenn man beachtet, daß in der Parusierede schon früher (v. 10) der Blick ins Universale auf „die Völker" erweitert wurde, und daß v. 27 von der Sammlung der Auserwählten „von den vier Winden" und „vom Ende der Erde bis zum Ende des Himmels" die Rede ist — man könnte sagen: der γενεὰ ζητούντων αὐτὸν (Ps 23, 6) im universalen Verständnis —, dann überrascht nicht, daß hier umgekehrt ein ernstes Wort über die „verkehrte und verdrehte γενεά" (Dt 32, 5) erscheint. Fr. Busch[8] umschreibt den Gedanken folgendermaßen: „Das Reich Gottes bricht nicht herein nach einer messianischen Restaurierung des Judenvolkes, auch nicht nach dem Untergang des Judenvolkes, sondern noch während diese verkehrte Art existiert."

Damit ist in diesem Zusammenhang zwar nicht ausdrücklich von einer späteren Bekehrung der Juden die Rede, aber es bleibt, namentlich im Zusammenhang mit Mt 23, 39, andeutend Raum für das, was Röm 11, 26 deutlich vorausverkündigt ist[9]. So ist auch die Mahnung des Apostels Petrus verständlich: „Laßt euch retten aus dieser verkehrten γενεά" (Apg 2, 40). Anderseits entspricht es ganz paulinischer Auffassung, wenn Paulus diesen Gedanken ins Universale ausdehnt und die Philipper ermahnt, makellose Gotteskinder zu sein inmitten einer verkehrten und verdrehten γενεά (Phil 2, 15). Die Christen von Philippi leben in einer sündhaften heidnischen Umgebung, wie die gläubigen Juden in einer bösartigen γενεά. Der Unterschied zwischen der γενεὰ ζητούντων αὐτόν und der verkehrten γενεά hat allgemeinen Charakter angenommen. Beide Gruppen sind sowohl bei den Heiden wie bei den Juden zu finden.

Wie stark mit dem Ausdruck das abwertende Urteil verbunden ist, zeigt schließlich auch Hebr 3, 10. Hier handelt es sich um die Wüstengeneration der Israeliten, von der Ps 94, 7 ff harte Worte des Vorwurfs aussagt. Die Christen sollen sich eine Warnung daran nehmen, daß Gott gegen „dieses Geschlecht" ergrimmte. Fast möchte man meinen, daß dem Verfasser des Hebr die Form αὕτη ἡ γενεά als terminus technicus für sündhaftes Gebaren so geläufig ist, daß er das in der Septuaginta stehende ἐκείνη in αὕτη ändert. Da der Hebr den (vom Urtext stark abweichenden) Septuagintatext bis auf wenige Kleinigkeiten wörtlich übernommen hat, ist diese Änderung auf jeden Fall beachtlich. Daß die Lesart einiger Handschriften ἐκείνη in Hebr 3, 10 Angleichung an den Septuagintatext ist, versteht sich von selbst. Schon Leonard Zill[10] hat in seinem umfangreichen Kommentar darauf hingewiesen, daß die Lesart αὕτη auch darum an dieser Stelle passend sei, „weil damit ein verächtlicher Begriff verbunden ist". Und

[8] Zum Verständnis der synoptischen Eschatologie, Mk 13 neu untersucht, Gütersloh 1938, 134 f. Vgl. J. Schniewind, das Ev nach Mk (7 1955) 176.

[9] Diese Hoffnung betont außer Schniewind stark K. H. Rengstorf, Das Ev nach Lk (Das NT deutsch 3), Göttingen 6 1952, 237.

[10] Der Brief an die Hebr, Mainz 1879, 148, Anm. 3.

wenn C. Spicq[11] das αὕτη auch rein chronologisch auf die „génération actuelle" bezieht, so sagt er doch zutreffend, daß „toute génération qui y sera infidèle sera condamnée sans recours".

Nach allem glaube ich mich auch heute zu den Sätzen bekennen zu dürfen und zu müssen, die ich in meiner „Theologie des NT"[12] über Mk 13, 30 (Mt 24, 34) in folgende Worte gekleidet habe: Mit αὕτη ἡ γενεά ist das ungläubige Volk der Juden als solches gemeint, „wenn auch natürlich die Anrede sich auf die gegenwärtigen Vertreter dieses Volkes bezieht ... Aber man darf freilich auch wieder nicht annehmen, daß mit dem Hinweis darauf, es werde nicht vergehen, eine lange Dauer ausgedrückt werden sollte. Die Länge der Zeit bleibt auch in diesem Verse völlig im Ungewissen, ja das Entscheidende in dieser Aussage ist überhaupt nicht die bloße Tatsache, daß das Volk Israel bis zur Parusie bestehen werde. Der Nachdruck liegt vielmehr auf der Wahrheit, daß ‚dieses Geschlecht', das doch die Katastrophe der sichtbaren Vernichtung seiner Vorzugsstellung durchgemacht [richtiger: durchzumachen] hat, bei der Parusie mit der ganzen Menschheit vor dem Menschensohn erscheinen muß. Das ist hier ein Wort des Ernstes, die tröstliche Möglichkeit der einstigen Bekehrung ist hier übergangen, wenn auch nicht ausgeschlossen".

Münster i.W., 25. Januar 1957. Max Meinertz.

Zur Harmonistik des altgeorgischen Evangelientextes.

(Analyse von Markus 1)

Im „Oriens Christianus"[1] veröffentlichte A. Baumstark 1930 eine kurze Studie „Zum georgischen Evangelientext", die auch heute noch aller Beachtung wert ist. Sie war das Ergebnis von gemeinsam mit dem damaligen georgischen Lektor G. Peradze veranstalteten Bonner Seminarübungen, wobei Baumstark als Methodiker die führende Rolle zufiel, während Peradze der des Georgischen Kundige war. Beiden war der von R. P. Blake (und M. Brière) in der „Patrologia Orientalis" edierte Volltext des Adysh-Tetraevangeliums[2] mit den Varianten der Opiza-[3] und Tbeth-Hs.[4] noch nicht zugänglich, ja nicht einmal die schon 1916 erschienene phototypische Ausgabe[5] des Adysh-Codex. Sie bauten ihre Untersuchungen lediglich auf

---

11 L'épître aux Hebreux, Paris 1953, II, 74.
12 Theologie des NT I, Bonn 1950, 51.

1 Or Chr 25/26 (1930) 117—125.
2 Adysh-Tetraevangelium (= Ad), 897 von einem Mönch Michael im Kloster von Schatberd in Tao-Klardjethien, der georgisch-armenischen Grenzlandschaft im Südwesten, kopiert und im Dorfe Hadischi in Swanetien (Nordwestgeorgien) wieder aufgefunden. Edition: Markus ed. *Blake* = PO 20, 3 (Paris 1929) 439—574, Matthäus ed. *Blake* = PO 24, 1 (1933) 1—168, Johannes ed. *Blake-Brière* = PO 26, 4 (1950) 455—599, Lukas ed. *Brière* = PO 27, 3 (1955) 279—457.
3 Opiza-Tetraevangelium (= Op), im Kloster Opiza in der gleichen Landschaft Tao-Klardjethien (Südwestgeorgien) 913 niedergeschrieben und 1898 von N. *Marr* im Iwironkloster auf dem Athos aufgespürt.
4 Tbeth-Tetraevangelium (= Tb) vom Jahre 995 aus Tbeth in Schavschethien (Südgeorgien, nördlich von Tao-Klardjethien).
5 E. *Takaïschwili*, Materialien zur Archäologie des Kaukasus 14 (russisch), Moskau 1916.

der Ausgabe von W. Beneševič[6] auf und benutzten neben jüngeren Hss. der athonitischen Textgestalt (Revision nach dem griechischen Text) lediglich Photographien der Evangelien-Hs. von Drjuč vom Jahre 973, die mit dem Opiza- und Tbethcodex verwandt ist. So erscheint es nicht als überflüssig, nach fast einem Menschenalter das Thema noch einmal aufzugreifen. Wir wollen hier vor allem unser Augenmerk auf die Harmonistik, d. h. die Tatianismen des altgeorgischen Textes der Adysh-, Opiza- und Tbethevangelien richten und dabei die Abhängigkeit von der armenischen[7], ja der syrischen[8] Bibel nicht außer acht lassen. Auch wir bringen wie Baumstark nur das 1. Kapitel des Markusevangeliums, aber mit allen seinen synoptischen Parallelen. Durch eine exakte lateinische Übersetzung[9] dieser Altgeorgier und, wenn nötig, auch der armenischen und syrischen Version, sollen die Texte selber zu uns sprechen. Einer berufeneren Feder mag es dann vorbehalten sein, das hier gebotene Material für textkritische Untersuchungen besser auszuwerten, als es hier geschehen kann.

In der vorliegenden Liste bringen wir den abweichenden Markustext des Adysh-Tetraevangeliums und in *Kursiv* die Varianten der Opiza- und Tbeth-Tetraevangelien, sofern sie von Ad abweichen:

1, 2 τὴν ὁδόν: *vias* (= arm: deiktisches -s als Akk. Pl. gelesen!) OpTb.

1, 3 φωνὴ βοῶντος . . . εὐθείας ποιεῖτε: vox clamoris (= arm) . . . et (= arm syp[10]) rectas facite Ad Op Tb = Mt 3, 3: vox clamoris (= arm) . . . et (= arm syc syp) rectas facite Ad Tb (Op fehlt) = Lk 3, 4: vox clamantis (Ad überarbeitet[11]; dagegen Op Tb: *clamoris* wie arm) . . . et (= arm syc syp) rectas facite Ad Op Tb = Jo 1, 23 vox clamoris (= arm) . . . rectam facite (arm: et r. f.; Op Tb: *dirigite (vias)*) Ad Op Tb.

---

[6] W. *Beneševič*, Quattuor evangeliorum versio georgiana vetus e duobus codicibus: Fasc. I., Evangelium sec. Matthaeum (St Petersburg 1909); fasc. II., Evangelium sec. Marcum (St Petersburg 1911). Diese Ausgabe basiert auf dem Tbethcodex, während im Apparat die Varianten des Opiza-Textes erscheinen.

[7] J. *Zohrab*, Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testamentes IV (NT), Venedig 1805. Diese armenische Vulgata (= arm) fußt auf relativ guten Textzeugen und ist auch mit einem kritischen Apparat versehen, in dem aber die einzelnen Hss. nicht namentlich erscheinen, sondern unter allgemeinen Bezeichnungen wie z. B. „manche", „viele", „andere" zusammengefaßt sind.

[8] Die vetus Syra (syc = Curetonianus, sys = Sinaiticus) wird zitiert nach der Ausgabe von Agnes *Smith Lewis*, Old Syriac Gospels, London 1910 (im Volltext sys, im Apparat syc). — Der Text der syrischen Vulgata (syp = Peschitta) wird entnommen der Ausgabe der Bibelgesellschaft, The New Testament in Syriac (London 1905—1920), die ihrerseits ein Abdruck der Edition von G. *Gwilliam*, Oxford 1901 (Clarendon Press) ist.

[9] Vgl. J. *Molitor*, Das Adysh-Tetraevangelium neu übersetzt und mit altgeorgischen Paralleltexten verglichen = Or Chr 37 (1953) 30—55; 38 (1954) 11—40; 39 (1955) 1—32; 40 (1956) 1—15.

[10] Vetus Syra fällt Mk 1, 1—12a völlig aus; von da ab ist nur der Text des mit Mk 16, 8 schließenden Sinaiticus (sys) erhalten, während der Curetonianus (syc) vom Markusevangelium nur noch Mk 16, 17b—20 aufweist.

[11] S. *Kakabadze*, und später I. *Imnaišvili* (vgl. *Šanidze*, Two old recensions of the Georgian gospels according to three Shatberd manuscripts, Tiflis 1945, S. 57, 62) haben festgestellt, daß bei den Lukas-Partien 3, 9—15, 17 und 17, 25—23, 2 eine jüngere (also mit Op und Tb verwandte) Textform auftritt. Sollte hier, vier Verse vorher, das gleiche der Fall sein? — Die gesamte syrische Überlieferung (syc, sys, syp) liest, soweit vorhanden, Mk 1, 3, Mt 3,3 und Lk 3, 4 *clamantis*.

1, 4 ἐγένετο: fuit autem Ad (arm: et fuit) = Mt 3, 4 αὐτὸς δέ*[12].

1, 5 πάντες καὶ ἐβαπτίζοντο: et omnes(!) baptizabantur (Umstellung gegen OpTb arm syp) Ad.

1, 5 ἐξομολογούμενοι: et* confitebantur Ad (Op Tb: *et ei-confitebantur*[13]; aber arm syp: confitentes) = Mt 3,6: et* ei-confitebantur Ad Tb = arm: et* confitebantur.

1, 6 καὶ ἦν ὁ Ἰωάννης ἐνδεδυμένος τρίχας καμήλου καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ: Iohannes (iovane = arm) autem (= syp) vestitus fuit (= syp) pelle (= arm) cameli (syp: camelorum!) et cinctura (= zona) corii cincta-est[13] (syp: et cincta est zona corii) in-lumbis[13] eius (= syp) Ad; Op Tb: *et vestitus-est Iohannes* (iovane) *veste* (syp: veste pili) *sua e* (= Mt 3, 4 ἀπό*) *capilla cameli.*
= Mt 3, 4 αὐτὸς δὲ* ὁ Ἰωάννης εἶχεν τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ ἀπὸ τριχῶν καμήλου καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ: ipse autem* Iohannes (iohane) vestitus-erat (aor. pass. impers.) veste (Nominativ!) e capillo cameli et cinctura corii in-lumbis eius Ad; Tb (Op fehlt): *ipse autem Iohannes* (iovane) *vestitus-erat* (aor. pass. impers.) *ad-vestem* (= syr. lĕ?) *eius* (= syp) *e capillo cameli et cinctura corii cincta-est in-lumbis eius;* syc sys: ipse autem Iohannes vestitus est veste (Akk.) pili camelorum et cinctus erat (sys: + in lumbis suis zona); syp: ipse autem Iohannes, fuit vestis eius pili camelorum et vinculum lumborum (= cinctura) corii super lumbos eius.

1, 6 καὶ ἔσθων ἀκρίδας καὶ μέλι ἄγριον: et manducabat (syp arm: esca eius = Mt 3, 4 ἡ . . . τροφὴ αὐτοῦ) l(ocustam?) et mel campestre Ad Tb; manducabat mel et locustam(!) campi (= syp: mel campi) Op.

1, 7 καὶ ἐκήρυσσεν λέγων: et praedicabat et loquebatur (Op: *eis-loquebatur*) = arm: praedicabat et dicebat (syp: praedicans erat et dicens) Ad Op Tb.

1, 7 ἔρχεται: quomodo venit Ad; *ecce en venit* (= syp) Op Tb.

1, 7 εἰμὶ ἱκανός: dignus sum ego (=syp) Ad; dignus sum Op Tb = Mt 3, 11 praevalens(!) sum ego Ad Op Tb = Lk 3, 16 *dignus sum* Op Tb (Ad überarbeitet: sum dignus) = Jo 1, 27 εἰμὶ ἐγὼ* ἄξιος: dignus sum Ad (om ἐγώ Ad arm sys gegen syc syp); *sum dignus* Op Tb.

1, 7 om κύψας (= declinare Ad): Op Tb = Mt 3, 11*; Lk 3, 16.*

1, 7 τὸν ἱμάντα: funes (= corrigias) Ad Op = syp gegen Tb *funem.* Aber Lk 3, 16 λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ: calceamenta eius baiulare (= arm portare calceamenta) = Mt 3, 11 τὰ ὑποδήματα βαστάσαι*.

---

[12] Mit dem Sternchen * wird auf harmonistische Stellen hingewiesen.

[13] Der Bindestrich zeigt an, daß das Pronomen bzw. die Präposition nicht besonders übersetzt, sondern schon implicite im georg. Wort enthalten ist; beim Perfekt bezeichnet er den georg. Aorist.

1, 8 ἐβάπτισα: baptizo Ad Op Tb (= arm) = Lk 3, 16 βαπτίζω*.

1, 10 ἐκ τοῦ ὕδατος: illinc-de aqua = Mt 3, 16 ἀπὸ* τοῦ ὕδατος.

1, 10 σχιζομένους τοὺς οὐρανούς: caelos apertos Ad Op Tb. Vgl. Mt 3, 16 καὶ ἰδοὺ ἀνεῴχθησαν* αὐτῷ οἱ οὐρανοί; Lk 3, 21 ἀνεῳχθῆναι* τὸν οὐρανόν: aperti-sunt caeli (= arm syp: pl. t.) Ad Op Tb.

1, 10 τὸ πνεῦμα: *spiritus Dei* Op Tb (= arm) = Mt 3, 16 πνεῦμα θεοῦ*.

1, 10 ὡς περιστερὰν καταβαῖνον: descendentem sicut columbam Ad Op Tb = Mt 3, 16 καταβαῖνον* ὡσεὶ περιστεράν.

1, 11 καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τῶν οὐρανῶν: et vox a-caelis deaudita-est (gegen Op Tb: *et vox fuit a-supercaelis*) Ad.

1, 12 αὐτὸν ἐκβάλλει: eduxit (= syp) illum (= arm syp) Ad Op Tb.

1, 13 ἐν τῇ ἐρήμῳ: ibi Ad Op Tb = arm: ille ibi, „manche" nur: ibi; sys: ibi; syp: ibi in deserto(!) Vgl. etwa Mt 2, 15 καὶ ἦν ἐκεῖ[14].

1, 14 μετὰ δὲ τὰ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην: post autem[15] (*et* (= arm syp) *post traditionem Iohannis* Op Tb) Iohannis (iovane) ad-carcerem (om Op Tb) traditionem Ad Op Tb = Mt 4, 12 ὅτι Ἰωάννης παρεδόθη: quia Iohannes (iovane) ad-carcerem* traditus-est (Tb hat Lücke von iovane bis V. 25, auch Op hat nur iovane, von Beneševič (in umgekehrter Folge) ergänzt: traditus-est ad-carcerem) Ad.

1, 14 κηρύσσων: praedicabat (= arm) Ad; *et praedicabat* (sekundär?) Op Tb; et praedicans erat sys syp.

1, 16 καὶ παράγων: *et ut abibat Iesus* Tb(*).

1, 16 τὸν ἀδελφὸν Σίμωνος: *fratrem eius* (= sys syp gegen arm) Op Tb = Mt 4, 18 τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ*.

1, 16 ἀμφιβάλλοντας + τὰ δίκτυα (sys syp): retiabantur reti (retibus)[16] Ad (= arm: retia) = Lk 5, 2 ἔπλυνον τὰ δίκτυα*; om reti (retibus) Op Tb.

1, 17 ποιήσω ὑμᾶς γενέσθαι: *faciam vos* (om γενέσθαι = sys syp) Op Tb = Mt 4, 19 ποιήσω ὑμᾶς*.

1, 18 καί: *illi autem* Op Tb = Mt 4, 20 οἱ δέ*.

1, 18 τὰ δίκτυα: *plagas illas* (= *retia illa*) *eorum* (Semitismus = sys syp) Op Tb = Mt 4, 20 τὰ δίκτυα αὐτῶν: *plagam* (= *rete*) (Singular Verlesung aus dem Syrischen?) *eorum* Op (= sys syp); retia illa Ad Tb wie Mk 1, 18!

1, 19 καὶ αὐτούς: et illi quoque (= syp w'āf gegen sys) Ad Tb gegen Op.

1, 19 ἐν τῷ πλοίῳ καταρτίζοντας τὰ δίκτυα: *sarciebant plagas* (= *retia*) *eorum* (= sys syp) *in navigio*(!) Op Tb.

[14] Wenn der Georgier ὑπὸ τοῦ σατανᾶ mit a daemone wiedergibt, so geschieht das nicht unter dem Einfluß der Parallelstellen Mt 4, 1 und Lk 4, 2 ὑπὸ τοῦ διαβόλου; denn er hat für „Satan", „Teufel" und „Dämon" nur das gleiche Wort ešmaki Dämon (vgl. ešmakueli daemoniacus).

[15] cholo autem wird im Georgischen (wie das deutsche „aber") immer vorangestellt, eröffnet hier also den Vers 14.

[16] Der georgische Instrumentalis lautet im Singular und *Plural* gleich.

1, 20 καὶ εὐθὺς ἐκάλεσεν αὐτοὺς καὶ ἀφέντες: *et* (om εὐθύς = arm syp gegen sys) *vocavit illos illi autem statim reliquerunt* Op Tb (arm: et statim relinquentes; syp: et statim reliquerunt) = Mt 4, 21 καὶ ἐκάλεσεν αὐτούς. 22 οἱ δὲ εὐθέως*: illi (+ *autem* Op) statim reliquerunt (om καὶ ἐκάλεσεν) Ad Op Tb.

1, 20 ἀπῆλθον ὀπίσω αὐτοῦ = ierunt post illum Ad; *sequebantur illum* Op Tb = Mt 4, 22 ἠκολούθησαν αὐτῷ*.

1, 21 καὶ εὐθὺς τοῖς σάββασιν ἐδίδασκεν εἰς τὴν συναγωγήν: et confestim (= statim) in sabbatis docebat in synagogis Ad (pl. = syp, auch Verlesung von armenischem deiktischen -s als Akk. Pl. möglich); Op Tb: *in-die sabbatorum*[17] *et* (om *et* Op) *intravit* (+ εἰσελθών) *in-synagogam eorum et docebat illos* = Lk 4, 31 διδάσκων αὐτούς* ἐν τοῖς σάββασιν: et docebat illos in sabbato Ad Op Tb.

1, 22 ἐξεπλήσσοντο: *admirabatur populus ille* Op Tb = Mt 7, 28 ἐξεπλήσσοντο οἱ ὄχλοι: mirabatur (*admirabatur* Op Tb) populus ille* Ad Op Tb.

1, 22 γραμματεῖς: Scribae eorum Ad Op Tb (= sys syp) = Mt 7, 29 γραμματεῖς αὐτῶν*.

1, 23 καὶ εὐθὺς ἦν ἐν τῇ συναγωγῇ αὐτῶν: et fuit (om εὐθύς = arm syp) in-synagoga eorum (om *eorum* Op Tb) = Lk 4, 33 καὶ* ἐν τῇ συναγωγῇ ἦν: et fuit* (= arm syp) in-synagoga eorum Ad Op Tb.

1, 23 ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ: homo spiritu immundo retentus (= captus) Ad; *homo cum* (thana c. gen.) *quo fuit spiritus immundus* Op Tb = arm: vir unus (= quidam) in quo spiritus immundus exsistebat (= erat) in illo = sys syc: vir qui exsistebat (sys: exstitit) in illo (= in quo exs.) spiritus immundus = Lk 4, 33 ἔχων πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου: secus (thana c. dat.) quem fuit ... Ad Op; *cum* (thana c. gen.) *quo fuit** Tb.

1, 24 (ἔα) τί: nos-sine quid iacet Ad (= arm: sine <+ da: gib!> quid iacet gegen sys syp); *eho quid est* Op; *quid est* (om ἔα) = Lk 4, 34 ἔα τί: eho* quid est (gegen arm: quid iacet) Ad Op Tb.

1, 24 ἦλθες: *venisti + hic (= huc)* Op = Mt 8, 29 ἦλθες ὧδε*: venisti hic (= huc) Ad Op Tb.

1, 24 οἶδα (οἴδαμεν): novi Ad = sys syp; *novimus* Op Tb = arm.

1, 24 ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ: Sancte Dei (mit doppelter Vokativbezeichnung) Ad = arm?: verlesenes deiktisches-d, das „manche" Armenier dem sanctus anfügen? Vgl. Mt 2, 6 bethlem-d Ad: Bethlehem! (Vok.); *sanctus iste* Dei* Op Tb (syc: quia sanctus eius (= es) tu; syp: sanctus eius (= es) Dei) = Lk 4, 34 ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ: sanctus

---

[17] St. *Lyonnet*, Les origines de la version arménienne et le Diatessaron (Biblia et Orientalia 13) Rom 1950, S. 216 zitiert als Belegstellen für τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου Lk 13, 14, 16; 14, 4.

iste* Dei Ad (überarbeitet!) Op Tb, wobei alle Armenier bei Zohrab -d haben!

1, 25 καὶ ἐπετίμησεν: *comminatus-est* Op Tb (om καί = arm).

1, 25 ἐξ αὐτοῦ: ex isto Ad Op Tb; = ἀπ' αὐτοῦ Lk 4, 35? Vgl. Mk 1, 6 e capillo = Mt 3, 4 ἀπὸ τριχῶν.

1, 26 ἐξ αὐτοῦ: ex illo Ad Op Tb (= ἀπ' αὐτοῦ Lk 4, 35?).

1, 27 κατ' ἐξουσίαν καὶ τοῖς πνεύμασι τοῖς ἀκαθάρτοις ἐπιτάσσει: quia potestate immundis illis spiritibus *(spiritibus* (+ *quoque* Op) *immundis)* praecipit Ad Op Tb = arm: quia potestate etiam (georgisches quoque (Op) wird immer nachgestellt!) immundis increpat = syp: quia in potestate etiam spiritibus immundis imperat, wohl aus älterer Überlieferung wie z. B. sys: quia exsistit (= est) ei (sowohl auf διδαχή doctrina (im Syr. Maskulinum!) beziehbar wie etwa auf Jesus) potestas et imperat.

= Lk 4, 36 ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ* καὶ δυνάμει ἐπιτάσσει τοῖς ἀκαθάρτοις πνεύμασιν = quia potestate et potentia praecipit spiritibus immundis Ad Op Tb.

1, 28 καὶ ἐξῆλθεν ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ εὐθύς: et egressa-est fama haec eius (om εὐθύς) Ad = arm: et exiit auditum (= fama) eius = sys: et exierat (= exiit) fama eius; *et egressa-est fama propter illum* (= *de eo:* om εὐθύς) Op Tb gegen syp: et statim exiit fama eius.

= Mt 4, 24 καὶ ἀπῆλθεν ἡ ἀκοή (om εὐθύς: et egressa-est fama illa eius*; *et divulgata-est fama eius* Op (Tb fehlt!).

= Lk 4, 37 καὶ ἐξεπορεύετο ἦχος (om εὐθύς): et dispandebatur (= divulgabatur) fama* (= sys syp gegen arm) eius (f. *propter illum* Op Tb) Ad Op Tb.

1, 28 πανταχοῦ εἰς ὅλην τὴν περίχωρον: circa omnes has regiones (kollektiver Plural!) Ad (vgl. arm: per omnem regionem; „manche" per omnes regiones); *in-omnes has regiones* (koll. Pl.) Op Tb gegen sys syp: in omni regione (sys: χώρα).

1, 29 καὶ εὐθὺς ἐκ τῆς συναγωγῆς ἐξελθόντες ἦλθον: et confestim (nachher in Ad ausradiert!) prodierunt (= exierunt) illinc-de synagoga et venerunt Ad; *et* (om εὐθύς!) *illinc-de synagoga prodiit* (Tb: *prodiit illinc-de synagoga*) *et venit** (= Mt 8, 14 καὶ ἐλθών: et venit* Ad Op Tb); arm: et statim progressus e synagoga (Stellung = Ad Tb) venit*; syp: et exierunt e synagoga et venerunt (= Ad); sys: et exiit (= Tb) e synagoga et venerunt.

1, 29 μετὰ Ἰακώβου καὶ Ἰωάννου = una-cum Iacobo et Iohanne (iohane) Ad; *cum Iohanne* (iovane) *et Iacobo* Op Tb (gegen arm sys syp). Vgl. Lk 9, 28: Πέτρος καὶ Ἰωάννης καὶ Ἰάκωβος.

1, 30 καὶ εὐθὺς λέγουσιν: et confestim (= statim: arm; om sys syp) dixerunt

Ad; *et* (om εὐθύς) *nuntiaverunt* = Lk 4, 38 καὶ ἠρώτησαν: et nuntiaverunt* Ad Op Tb.

1, 30 αὐτῷ: illi (= ei) Ad Op; Iesu(!) Tb:

1, 31 καὶ προσελθών: et venit (+ *Iesus* Tb) Ad Op Tb.

1, 31 ἤγειρεν αὐτὴν κρατήσας τῆς χειρός: *et* (om Ad Tb) prehendit manum (+ *eius* Tb) et suscitavit (= erexit) (+ *illam* Op Tb) Ad Op Tb gegen arm; sys syp: prehendit manum eius (om manum eius sys) et suscitavit illam (= Tb).

1, 31 καὶ διηκόνει: *et* (om *et* Tb) *surrexit et ministrabat* Op Tb = Mt 8, 15 καὶ ἠγέρθη* καὶ διηκόνει: et surrexit et ministrabat Ad Op Tb = Lk 4, 39 δὲ ἀναστᾶσα διηκόνει: et surrexit* et ministrabat Ad Op Tb.

1, 33 ἦν ὅλη ἡ πόλις ἐπισυνηγμένη πρὸς τὴν θύραν: civitas illa omnis (*omnis civitas* Op Tb) congregata fuit coram ianuis (= ante ianuas); sys syp: civitas omnis congregata fuit super ianuam; arm: et erat omnis civitas congregata ad ianuas.

1, 34 πολλούς: *omnes*(!) Op Tb.

1, 34 ἤφιεν: dominati-sunt (= potestatem habuerunt) Ad; arm: dabat (thajr, verlesen in thirēr dominabatur?). Dagegen Op Tb: [re]linquebat; an der Parallelstelle Lk 4, 41 εἴα hat auch Ad (überarbeitet!) wie Op Tb [re]linquebat.

1, 34 αὐτόν: illum quoniam Christus est Ad Op Tb arm = Lk 4, 41 τὸν Χριστὸν αὐτὸν εἶναι*: quoniam hic est Christus Ad Op Tb; arm: illum quoniam Christus est (wortwörtlich = Mk 1, 34!).

1, 35 ἐξῆλθεν καὶ ἀπῆλθεν: prodivit (= exiit) et ivit Ad; *prodivit illinc et abiit* Op Tb = Lk 4, 42 ἐξελθὼν ἐπορεύθη: prodivit et abiit Ad Op Tb (überarbeitet!).

1, 37 καὶ εὗρον αὐτόν: et quando invenerunt illum (= sys syp arm) Ad gegen Op Tb.

1, 37 ζητοῦσιν: *quaerimus*(!) Tb (Verlesung des syr. Partizips (sys syp): Pl. + Suff. 1. Pl. statt einfacher Plural?).

1, 38 ἄγωμεν ἀλλαχοῦ: venite et eamus circum (= arm: venite eamus etiam; sys: venite eamus; syp: venite) Ad; *venite et abeamus* (om ἀλλαχοῦ) Op Tb.

1, 38 εἰς τοῦτο γὰρ ἐξῆλθον: quia propter hoc ventus sum (= veni: ἐλήλυθα) Ad; *qiua propter hoc missus-sum** Op Tb = Lk 4, 43 ὅτι ἐπὶ τοῦτο ἀπεστάλην: quia propter hoc missus-sum Ad Op Tb.

1, 39 καὶ ἦλθεν κηρύσσων: et (om ἦλθεν) praedicabat Ad Op Tb = Lk 4, 44 ἦν κηρύσσων: et praedicabat* Ad Op Tb = arm: et praedicabat Mk 1,39; Lk 4, 44; vgl. sys syp: et praedicans erat (ohne ἦλθεν) Mk 1,39; Lk 4, 44.

1, 40 γονυπετῶν (+ αὐτόν): *genua flexit coram illo* Tb (Ad: genuflexo,

Op: genua flexit) = Mt 8, 2 προσεκύνει αὐτῷ: adorabat (nicht genua flexit!) illum Ad Op Tb.

1, 40 ὅτι ἐὰν θέλῃς: quoniam si voles (= velis) Ad; *Domine* (om ὅτι!) *si* *<- igitur> voles* Op Tb (= arm gegen sys syp) = Mt 8, 2 κύριε* ἐὰν θέλῃς: Domine, *si* (Op Tb: *si <-igitur>*) *voles* Ad Op Tb.

1, 41 καὶ σπλαγχνισθείς: Iesus autem commisertus-est eius Ad Op Tb = arm sys syp: Iesus autem misertus (+ est sys syp).

1, 41 λέγει αὐτῷ: ei-dixit Ad Op Tb (statt betontem dixit ei!). Vgl. Mt 8, 3 λέγων: et ei-dixit Ad Op Tb; Lk 5,13 εἰπών: et ei-dixit Ad Op Tb. Dagegen arm jedesmal: et dicit und syp sys überall: et dixit.

1, 42 καὶ εἰπόντος αὐτοῦ = et ut-primum dixit illi hoc (*hoc* (om illi) *dixit* Op Tb) Ad Op Tb = arm: ut dixit [illud] ad - illum gegen sys syp.

1, 42 ἐκαθαρίσθη: *emundatus - est* + ex (= ab) illa lepra Tb = Mt 8, 3 ἐκαθαρίσθη αὐτοῦ ἡ λέπρα: emundatus-est ille e (= a) lepra illa* Ad Op Tb.

1, 44 om μηδέν Ad Op Tb sys syp (gegen arm!) = Mt 8, 4; Lk 5, 14.

1, 44 σεαυτὸν δεῖξον: ostende temetipsum (auch Mt 8, 4) Ad Op Tb = Lk 5,14 δεῖξον σεαυτόν*.

1, 44 ἃ προσέταξεν: *ut* (= syp (sys fehlt!) gegen arm) *praecepit* Tb = Lk 5,14 καθὼς* προσέταξεν: sicut praecepit Ad Op Tb.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß im altgeorgischen Markustext die harmonisierenden Stellen deutlicher hervortreten, wenn man, was Baumstark und Peradze noch nicht möglich war, auch den georgischen Wortlaut der Parallelen aus Mt und Lk (sowie Jo) heranziehen kann. Zudem beweisen die zahlreichen Abweichungen in Mk 1 zur Genüge, daß die Vorlage der altgeorgischen Evangelien eine armenische und nicht eine griechische gewesen ist. Diese Vorlage ist aber nur unvollkommen in der Ausgabe von Zohrab erhalten; sie weist gerade wegen ihrer Verwandtschaft mit der altsyrischen Bibel (wozu auch öfters der Peschittatext gehört!) auf eine altarmenische Schicht zurück, die nur noch in gelegentlichen Schriftzitaten bei altarmenischen Originalschriftstellern oder Übersetzern greifbar wird. Daß die ältesten armenischen wie georgischen ntlichen Hss. Tetraevangelien sind, kann kein Zufall sein. Darüber hinaus führen die altgeorgischen Tetraevangelien den Namen „othch-thavi“ d. h. „Vierkapitel“ des *einen* Evangeliums. Sollte nicht diese Bezeichnung noch eine Reminiszenz sein an eine Evangelienharmonie, die zeitlich dem schon bei den Armeniern in vier „Kapitel“ getrennten Evangelien voranging und einen ähnlichen Namen führte, eben Tatians Diatessaron?

Bonn, 22. Februar 1957. Joseph Molitor.

Bericht

2. Arbeitstagung der deutschen katholischen Neutestamentler

Die diesjährige Arbeitstagung führte 19 Kollegen und zwei Gäste vom 6.—9. März in Bad Soden-Salmünster (Marienheim) zusammen. Unter dem Vorsitz von Herrn Prof. Dr. J. Schmid (München) wurden grundsätzliche Fragen und Einzelthemen in Referaten und Diskussionen behandelt. Eine lebhafte Aussprache schloß sich schon an den einleitenden Vortrag von K. H. Schelkle (Tübingen): „Über alte und neue Auslegung" an. Dem Redner lag vor allem daran, die Erforschung der Auslegungsgeschichte zu beleben, da sie noch reiche ungehobene Schätze berge. Die rückläufige Bewegung von einer „Buchstaben-Exegese" zu einer theologisch fruchtbaren Interpretation wurde allgemein anerkannt und befürwortet; aber es wurden auch Bedenken gegen eine unklare „symbolische" Auslegung laut. Der Fortschritt könne nicht darin liegen, manche Auslegungsmethoden der Väter (die allegorische, mystische und moralische) wieder aufzunehmen, sondern mit allem Rüstzeug der philologischen, historischen und religionsgeschichtlichen Forschung die heiligen Texte nicht nur zu „erklären", sondern auch tiefer zu „verstehen". Wieweit wir besonders von der christologischen Auslegung der Väter zu lernen haben, wieweit diese im NT selbst angelegt und angeregt sei, darüber gab es noch keine Einigkeit. Die Frage nach dem Schriftsinn wurde ebenso dringlich durch das 2. Referat von J. Michl (Freising): „Der dogmatische Schriftbeweis und wir Exegeten" gestellt. Es zeigte sich, daß selbst der „Literalsinn", den zu erhellen Kern und Stern der wissenschaftlichen exegetischen Arbeit ist, theologisch noch weiterer Klärung bedarf. Gibt es einen sensus plenior (Referent: „mittelbarer Vollsinn")? Man schlug auch die Unterscheidung von „sensus subjectivus" (= vom Autor selbst beabsichtigter, ihm bewußter Sinn seiner Worte) und „sensus objectivus" (= in den Worten als solchen liegender, vielleicht erst später voll erfaßter Sinn) vor; aber welche Mittel und Kriterien besitzen wir, um einen tieferen und volleren Sinn des inspirierten Gotteswortes sachgemäß zu erkennen? Auch darüber, was ein „Schriftbeweis" im NT sein oder auch nicht sein will, spann sich eine Diskussion an; denn ehe wir nach dem dogmatischen Schriftbeweis fragen, müssen wir uns klarmachen, in welchem Sinn die Urkirche selbst die Schrift (des AT) für ihre Glaubensverkündigung und -begründung benutzte. Die aus dem AT belegten Schrifterfüllungen und Offenbarungen seien zwar in ihrem materialen Gehalt verbindlich, aber nicht in allen, z. T. zeitbedingten Methoden richtungweisend. Eine weitere Beschäftigung mit diesen Fragen erschien allen Kollegen dringend geboten. — Das Referat von F. Mußner (Trier): „Der historische Jesus und der Christus des Glaubens" hielt das Gespräch weiter bei den wichtigen und bewegenden Grundsatzfragen fest, die der Exegese gerade heute gestellt sind. Der Siegeszug der form- und überlieferungsgeschichtlichen Betrachtungsweise, der Umschwung von einer „objektiv"-

historischen Zielsetzung zum Bemühen einer „existentialen" Interpretation und andere moderne Tendenzen machen die Frage nach dem „historischen Jesus" alles andere als überflüssig; doch sehen wir heute auch die großen Schwierigkeiten dabei deutlicher. Nach dem Vortrag kam es vor allem zu einer Diskussion über den ntl Apostelbegriff.

Die folgenden Referate gaben einen Einblick in besondere Arbeitsgebiete der Kollegen. J. Gewieß (Münster) behandelte das sehr verschieden erklärte „ὁμοίωμα des Todes Christi" (Röm 6, 5) und J. Kürzinger (Eichstätt) den „τύπος διδαχῆς" (Röm 6, 17) im Zusammenhang der oft vernachlässigten Verse Röm 6, 16 ff. A. Vögtle (Freiburg/Br.) untersuchte die Komposition Mt 16, 13—23 („Messiasbekenntnis und Petrusverheißung") mit allen Mitteln des synoptischen Vergleichs, der sprachlichen und exegetischen Analyse und der Vergleichung der einschlägigen Traditionszusammenhänge. Sein Resultat zeigte, daß der Exeget durch seine sachliche und streng methodische Arbeit in jene tiefe Problematik hineingeführt wird, die etwa durch „genus litterarium der Evangelienschriften", „Geschichtsdarstellung und theologische Zielsetzung der Evangelisten", „Überlieferung und Deutung" gekennzeichnet werden könnte. Die Anwesenden freuten sich, aus dem Munde P. Nobers (Rom) zu hören, daß man auch am Bibelinstitut diesen Fragen ernste Aufmerksamkeit widmet. H. Schürmann (Erfurt) überraschte mit originalen Beobachtungen zu einem Phänomen, das er „Christussprache" nannte, d. h. zu einer hoheitlichen Diktion der Herrnworte, die sich, wohl auf der ipsissima vox Jesu aufruhend, in der Urkirche mehr und mehr ausprägte. Er konnte diese Beobachtungen nur durch mühsame Kleinarbeit sammeln und fand darum offene Ohren, als er ein praktisches Hilfsmittel, eine „synoptische Wortkonkordanz", anregte. Dankbar waren die Teilnehmer für die Einführung in den soeben publizierten (Papyrus-) Codex Bodmer II, die J. Schmid (München) mit dem Blick des geschulten Textkritikers gab, nicht ohne die textgeschichtliche Bedeutung dieses sehr frühen Zeugen der alexandrinischen Textform gebührend zu würdigen. Trat so schon äußerlich die joh Forschung in den Blickkreis, war es schließlich das Anliegen des unterzeichneten Berichterstatters, die Notwendigkeit einer maßvollen joh Literarkritik an einem Einzelfall, nämlich den „situationsgelösten" Redestücken in Joh 3, zu demonstrieren. Seine Hypothese einer „Meditation oder Homilie des Evangelisten in Joh 3" gab denn auch Gelegenheit, über das Rätsel der literarischen Entstehung und des literarischen genus des Joh-Ev. zu diskutieren.

Daß Zusammenarbeit, geistiger Austausch und Diskussion in der heutigen Situation der katholischen Exegese, in der ihr nicht geringe theologische Aufgaben zufallen, geraten und geboten sind, war ein starker Eindruck von diesem Treffen, das im übrigen die Kollegen auch menschlich und freundschaftlich eng verband. Sie wünschten, daß solche Zusammenkünfte im Abstand von zwei Jahren beibehalten werden.

Bamberg, 12. März 1957. R. Schnackenburg.

Umschau und Kritik

Alttestamentliche Rezensionen

Groß, Dr. Heinrich, *Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und Alten Testament* (Trierer Theologische Studien, hrsg. von der Theol. Fakultät Trier, Band 6). XVII und 185 S., Paulinus-Verlag Trier, 1956, DM 19,80.

Ein zentrales Anliegen in unserer heutigen wissenschaftlichen Arbeit am AT ist die atl Theologie. Eine solche hat zur Voraussetzung die Klärung und Sicherung derjenigen Anschauungen, Gedanken und Begriffe des AT, die theologisch erheblich sind. Es ist daher jede Einzeluntersuchung zu begrüßen, die sich den tragenden theologischen Begriffen widmet. In seiner Bonner theologischen Dissertation (Weltherrschaft als religiöse Idee im Alten Testament, BBB 6) lieferte uns Groß einen wesentlichen Beitrag zur atl Theologie, insbesondere zur Entwicklungsgeschichte der atl Eschatologie, indem er die atl Vorstellungen über Weltherrschaft neu untersucht und ihre inhaltliche Eigenständigkeit gegenüber den zeitgenössischen Großreichen herausgearbeitet hat. Durch diese Arbeit vorbereitet, stellt sich der Verfasser in der vorliegenden Studie, die der Theologischen Fakultät Trier im Winter 1954/55 als Habilitationsschrift vorlag, eine weitere begrüßenswerte Aufgabe: Auf dem Hintergrund der zeitgenössischen Forschungsrichtungen, besonders der nordischen Schule, „die Eigenart der atl Heilsgeschichte zu erarbeiten, sie zu deuten, damit eine theologische Durchdringung der atl Aussagen über den Weltfrieden und so einen Beitrag zur atl Theologie überhaupt zu liefern“ (S. 6).

Groß beginnt (S. 1—6) mit einer kurzen, aber klaren Darstellung der treibenden Kräfte, die sich heute um das Verständnis des AO und AT mühen und weithin die wissenschaftliche Arbeit am AT bestimmen (“Myth-and-Ritual-School”, “Divine-Kingship Ideologie”). Das gestellte Thema hängt innerlich mit der Königsideologie zusammen.

Der erste große Abschnitt (S. 7—47) trägt die Überschrift: Der Weltfriede im Alten Orient. Aus der kaum überschaubaren Fülle des Materials der einzelnen altorientalischen Kulturkreise (Ägypten, Sumer, Babel-Assur, Ugarit, Hattu) werden die wichtigsten Zeugen in einem Umfang und einer Auswahl vorgelegt, daß ein sachliches Urteil über die Friedensvorstellungen in den einzelnen Kulturen möglich wird. In Übersicht (S. 47—59) wird auch das Material der klassischen Antike herangezogen. „Die Erinnerung an eine selige Urzeit (als ein Urmotiv der Menschheit)“ und „die Sehnsucht nach einer zukünftigen Wiederkehr der entschwundenen seligen Urzeit“ sind die zwei irdischen Quellen, aus denen der Gedanke des ewigen Friedens als Glückszustand im wesentlichen hervorbricht. Der Wunsch nach Erfüllung heftet sich im AO an die Person des Königs, der als Gott erscheint oder mit der Gottheit in besonderer Beziehung steht. So wird der Friede zu einem religiösen Anliegen.

Ausführlich wird dann im zweiten Teil der Arbeit (S. 60—171) dem Gedanken des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im AT nachgegangen. In zwei großen Abschnitten („Die Vorstellung vom Frieden“ und „Verwirklichung des Friedens“) werden die einzelnen Züge des Friedensbildes in ihrer geschichtlichen Entwicklung innerhalb der atl Offenbarung nachgezeichnet und so das „komplexe Mosaik atl Friedensvorstellung“ zusammengestellt. Der Verfasser kommt dabei zu folgenden Resultaten: Weltfriede wird im AT in der Frühzeit zwar als innerweltliches Hoffnungsziel geschaut, jedoch ethisch und religiös begründet. Im Ablauf der geschichtlichen Entwicklung bedient sich die Offenbarung des Ausdrucksmittels der Motivtransposition (Ideen oder Formulierungen der empirischen Heilsgeschichte oder auch der Erfahrung und Wünsche anderer Völker werden auf eschatologische Vorstellungen übertragen), um die Friedensvorstellung allmählich in die Transzendenz zu erheben. Die atl Verheißungen ewigen und allgemeinen Friedens stehen in enger Beziehung zur Sittlichkeit. Der verheißene Weltfriede hat eschatologische Ausrichtung und erscheint an vielen Stellen in enger Verbindung mit dem Messias.

In einer abschließenden Zusammenfassung (S. 172—178) werden die Ergebnisse der Untersuchung zusammengestellt, die Friedensvorstellungen des AO und AT verglichen und deren Gemeinsamkeiten und Gegensätze herausgestellt.

Ohne Zweifel stellt diese Arbeit nicht nur einen bedeutsamen Beitrag für die atl Theologie dar, sondern bietet darüber hinaus für die Kommentierung weiter Teile des AT wertvolles Material.

München, 8. März 1957. Fr. Dingermann.

Kraus, Hans Joachim, *Klagelieder (Threni)* = Biblischer Kommentar: Altes Testament, XX, Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen, Kr. Moers, 1956, 87 S., DM 7.—, bei Subskription auf mindestens 25 Lieferungen je Lieferung DM 5,85.

Zimmerli, Walter, *Ezechiel* = Biblischer Kommentar: Altes Testament, XIII, 1. 2. 3., 240 S. — Wolff, Hans Walter, *Hosea* = Biblischer Kommentar: Altes Testament, XIV 1, 80 S. Verlag und Preis vgl. oben.

1. Man kann ein Kommentarwerk und seine Einzellieferungen erst dann richtig würdigen, wenn sowohl der Text als auch die einleitenden Worte wenigstens bei einem der biblischen Bücher ganz vorliegen. Der Band XX bietet uns das Erwünschte in den von H. J. Kraus herausgegebenen Klageliedern. Bis dahin ist in unserem Jahrzehnt auf deutschem Sprachgebiet noch kein ausgesprochen wissenschaftlicher Kommentar zu den biblischen Büchern erschienen. Ein Überblick über die bisher vorhandenen Kommentarwerke vgl. bei Sellin, Einleitung ... 1950, XIII—XVI, wobei zu bemerken ist, daß keines dieser Unternehmen vollständig vorliegt.

In dem lange erwarteten und jetzt freudig begrüßten neuen Kommentar soll der „ganze Weg einer vollständigen Interpretation von einer historisch-kritischen Exegese bis zur Erhebung des Zeugnisses in seiner jeweiligen Besonderheit sichtbar gemacht werden“.

Fangen wir mit der Einleitung an! Vf. erklärt zuerst die Namen des Buches und dessen Stellung im Kanon. Dann spricht er über Text und Form der Threni, wobei er durchblicken läßt, daß die Frage des Metrums noch

nicht gelöst ist und die von K. Budde und E. Sievers gemachten Aufstellungen mehr überzeugen als die von G. Hölscher und S. Mowinckel. Als Gattungen treten in den Threni das Leichenlied, sowie das kollektive und individuelle Klagelied hervor. Der „Sitz im Leben" ist die gottesdienstliche Klagefeier, das lebendige Kultgeschehen an den Trümmern der heiligen Stätte. Die Threni beziehen sich dann auf die Katastrophe von 587. Hier haben ja wohl stets kultische Trauerfeiern stattgefunden. Diese wurden zu einer lebendigen Tradition. Doch, so sei gefragt, kann man sich Feiern dieser Art schon im Jahrhundert nach der Katastrophe mit akrostichisch-alphabetischen Liedern denken? Solche sind m. E. erst denkbar im Zeitalter eines anthologischen biblischen Stils (A. Robert, A. Deißler). Man kann die Herkunft solcher eigenwilligen Schöpfungen, wie es die Threni sind, nur entscheiden, wenn man sie in einen lebendigen Zusammenhang mit den in den Weisheitsschulen der persisch-griechischen Zeit üblichen Stilgattungen hineinstellt. Dann aber wäre es Zeit, daß die kultgeschichtliche Deutung solcher Lieder der anthologischen Platz macht. Dazu eine weitere Frage! Wie ist das Aneinanderstellen der gerade fünf Lieder zu erklären? Hängt es nicht irgendwie mit der Thora zusammen, deren Fünfteilung doch offenbar der persisch-griechischen Zeit entstammt und bekanntlich auch die Einteilung der Psalmensammlungen beeinflußt hat? Dann aber muß die Frage nach den Einzelliedern gesondert behandelt werden gegenüber dem Problem, wie diese Lieder als Ganzes zusammengewachsen sind.

Es ist bekannt, daß wir über das, was sich nach 450 bis in die Zeit der Makkabäer im Heiligen Lande abgespielt hat, aus Geschichtsdarstellungen so gut wie nichts wissen. Mag es nicht oft kriegerische Ereignisse gegeben haben, bei denen Jerusalem und Juda nur eine passive Rolle spielten, aber eben darum sich Szenen entwickeln konnten, wie sie uns die Threni zeigen? Denkt man nicht oft auch in den Psalmen 44, 74, 79 an uns sonst unbekannte unglückliche Kriege, die zur Besetzung und greuelhaften Verwüstung des Zion führten? Kann sich da nicht der eine oder der andere Zug mit dem vermengt haben, was man aus der Zeit um 587 noch wußte? Wir vermuten, daß der König der Assyrer in Jdt 1, 1 tatsächlich der Perser Artaxerxes III Ochus (359—338) gewesen ist. So wäre in Klgl 5, 6 vielleicht an Persien zu denken, dessen Gegenspieler etwas mit dem ehemaligen Ägypten zu tun hat. Bei 2, 9 wäre an einen König zu denken, wie ihn Zach 6, 9—15 schildert. 4, 19—20 ist vielleicht ein uns sonst unbekannter Hoherpriester gemeint. 4, 21. 22 denken wir daran, daß die Edomiter in der persischen Zeit die südlichen Nachbarn der Provinz Juda waren, also nicht mehr nur im Lande Uz wohnten, daß die Edomiter mithin Landstriche innehatten, die zu den Gefilden Jakobs gehörten. Lachis scheint ja doch der Sitz eines persischen Statthalters über Edom gewesen zu sein. So erklärt sich am besten die edomiterfeindliche Haltung der Jerusalemer Kultgemeinde. Gerade Jakob, der Name des ganzen Landes, auf das man Anspruch erhob, zeigt uns, daß wir uns in spätnachexilischer Zeit befinden (2, 2).

Die S. 13—15 angegebene Literatur beschränkt sich bezüglich der Kommentare auf die seit 1855 erschienenen Werke und endet mit dem leider nur in Maschinenschrift 1954 vervielfältigten Kommentar von H. Wiesmann. Die textkritische Literatur beginnt mit J. F. Schleusner

(1783), die Stil- und Literarkritik zeigt in Helmstedt 1712 ihre ersten Ansätze. Hier war es H. v. der Hardt, der den Nachweis versucht hat, daß Jeremias als Verfasser nicht in Frage kommt. Die Frage des Metrums wird seit K. Budde akut, während das formgeschichtliche Schrifttum Daten der neueren Zeit aufweist. Die Spezialliteratur erscheint dann über jedem der fünf Einzellieder unter Angabe der Seitenzahl. Der im allgemeinen gut gelungenen Textwiedergabe folgen ausführliche textkritische Erörterungen, die uns alles bringen dürften, was je an Vorschlägen in dieser Hinsicht gemacht worden ist. Im Kommentar liest man unter „Form" über Fragen des Metrums, des Aufbaues und des Sinngefüges der einzelnen Einheiten. Unter „Ort" erfahren wir das, was über die geschichtliche Situation gesagt werden kann. Dann erst beginnt unter „Wort" der eigentliche Kommentar zu den einzelnen Versen, wobei alles bisher aufzuspürende Material verwertet zu sein scheint. Zu dem letzten Stichwort „Ziel" sei auf die in dem gleichen Verlage erschienenen „Alttestamentlichen Predigten", an deren Durchführung H. J. Kraus ja aktiv beteiligt war, hingewiesen.

2. Bei den bisher erschienenen Einzellieferungen kann naturgemäß eine Gesamtwürdigung noch nicht erfolgen. In XIII 1 haben wir die Textauslegung von Ez 1, 1—3, 15 (vgl. hierzu Bib. 37 [1956], 112—114), in XIII 2 die von Ez 3, 16b—6, 14, in XIII 3 sind 7, 1—11, 25 enthalten. XIV 1 umfaßt die Textauslegung zu Hos 1, 1—3, 5 auf 80 Seiten. Im Gegensatz zu Ez ist es hier bedeutend leichter, sich im Kommentar zurechtzufinden. Hier sind die Titel der einzelnen Sinnabschnitte häufiger. Ez 1, 1—3, 15 umfassen einen einzigen Sinnabschnitt. Der zu XIII 1 gehörige Text findet sich auf S. 1—3 abgedruckt. Ez 1, 1—3, 15 sind als Einheit verstanden, worüber sich streiten ließe. Da wir aber die Art, wie H. W. Wolff im Hoseabuch verfährt, für vorbildlich halten, seien die Überschriften der einzelnen Sinnabschnitte wiedergegeben. Denn in ihnen liegt schon ein beträchtliches Stück Exegese. 1, 1: Der Titel des Buches; 1, 2—9: Die Prophetenfamilie als Gottes Drohzeichen; 2, 1—3: Der große Jesreeltag; 2, 4—17: Verfahren gegen Treulosigkeit; 2, 18—25: Der Tag des Neuen Bundes; 3, 1—5: Wie Jahwes Liebe wirkt.

Freising, 27. Februar 1957. M. Stenzel.

Ks. Dr. Kwiatkowski, Wincenty, *Apologetyka totalna.* Tom. I: Formalna Systematika najstarszej apologii chrześcijaństwa. Tom. II: Religijna świadomość Jezusa. · Pax · wydawnictwo (= Warszwskie studia teologogiczne 26), Warszawa 1954/56.

Schon 1937/38 erschienen die beiden Teile des ersten Bandes dieser apologetyka totalna. Sie stellten einen beachtenswerten Versuch dar, das Material der traditionellen Apologetik in ein neuartiges System zu bringen. Dieser erste Band spricht mehr über methodische Fragen und macht Ausführungen, welche mehr die Ethnologie, Psychologie, Soziologie, vergleichende Religionswissenschaft und andere Hilfswissenschaften der Theologie betreffen (vgl. TRev 1938 Sp 68, Collectanea theologica 1939, 209—234). Der *zweite* Band behandelt im ersten Teil das religiös-individuelle Selbstbewußtsein Jesu und im zweiten Teil das religiöse Gemeinschaftsbewußtsein Jesu. Hier bietet sich dem Verfasser Gelegenheit, alt- und neutestamentliches Material darzulegen, zu verarbeiten und zu der fast unübersehbaren

Literatur Stellung zu nehmen. So berücksichtigt Vf. Text- und Literarkritik der kanonischen Evangelien und geht den Hypothesen von Strauß, Wrede, Drews, Kalthoff, Kautsky und besonders denen des Existenzialisten Bultmann nach. Die declarativa conscientia Jesu trägt die Kennzeichen einer conscientia functionalis (Mt 12, 32 ff) et genetica (Mt 11, 25—27). Die probativa conscientia Jesu ist personaler und dynamischer Art. Zur letzteren gehört in einem besonderen Sinne das Auferstehungsereignis, das in seiner Wirklichkeit anderen Hypothesen gegenüber verteidigt wird (160—197).

Im *zweiten* Teil des Tom. II (Religiöses Gemeinschaftsbewußtsein Jesu) spricht Vf. über die theokratische Idee des religiösen Gemeinschaftsbewußtseins Jesu, wie sie sich im AT und außerbiblischem Schrifttum des Judentumes darstellt (malkut Jahwe, melek, qāhāl, ēdāh, ekklesia, synagoge etc.). Seine weiteren Ausführungen sind ekklesiologischer Art und behandeln das religiöse Programm Jesu im Hinblick auf Mt 16, 18 ff, Joh 21, 15—18 und andere Anordnungen an die Zwölf. Anhänge betreffen die neuesten Versuche einer Erklärung der evangelischen Geschichtsberichte nach der idealistischen Philosophie, die Wunderlehre in der katholischen theologischen Literatur, tabellenmäßige Übersichten über die Wunder Jesu (inhaltlich, in Darstellungsform der Einzelevangelien, Wundererzählungen im prozentualen Verhältnis zum sonstigen Erzählungsstoff der Evangelien), Grundsätze bei der Erklärung der Gleichnisse in den synoptischen Evangelien, Mt 16, 18 im Sinne der Interpolationshypothese Harnacks, Mt 16, 18 ff erklärt gemäß der historischen Unechtheit dieser Verse, Mt 28, 18 b-20 und Hypothesen wider die literarische und historische Unechtheit dieser Verse, die Definitionen der mündlichen, dogmatischen Tradition in der katholischen theologischen Literatur.

Ohne Zweifel stellt das aus langjährigen Universitätsvorlesungen erwachsene Druckwerk einen wertvollen Zuwachs der recht armseligen polnischen Literatur dar. Der Benutzer einer traditionellen Apologetik muß hier in mehr als einer Hinsicht umdenken und findet über vieles keinen Aufschluß, weil der Vf. eben die Absicht hat, die Grenzen der Fundamentaltheologie von anderen Disziplinen abzuheben. Daß er die zumeist nichtpolnische Literatur in älteren Ausgaben benutzt und manches zu Erwartende fehlt, ist der hermetischen Abriegelung des polnischen Geisteslebens von seinen abendländischen Quellen zuzuschreiben. Vf. sollte aber das Erscheinen des TWbNT nicht mit dem Jahre 1942 begrenzen.

II, 1 S. 25: Anm. 23 und der zugehörige Text gehören in die Textgeschichte der Septuaginta und nicht in die der Evangelien.

S. 50: k (Bobbiensis) ist ein altlateinischer Evangeliencodex und kein Vulgatatext.

S. 117: Freund Gottes heißt Abraham Is 41, 8; Jak 2, 23, nicht aber an der erwähnten Stelle von 4 Esr. Überhaupt sind Bibelzitate oft ungenau.

II, 2 S. 15 f: Zum Problem eines zweiten Isaias vgl. Nötscherfestschrift BBB 1 (1950) 188—204 und dazu französische Bibelkommentare der neuesten Zeit, insbesondere die Bibel von Jerusalem.

S. 19: Die Ansichten des Vf. über Deuterosacharja bleiben auch dann anfechtbar, wenn er sich auf den katholischen Forscher van Hoonacker beruft.

S. 20 ff: Die Psalmendatierungen sind etwas veraltet. Es geht nicht an, Ps 68 wegen V. 27 zu den ältesten Erzeugnissen zu rechnen und Ps 5 wegen V. 8 zu den jüngsten. Die davidische Herkunft von Ps 22 ist ausgeschlossen.

S. 105: Psalmen Salomos sind nicht eine andere Bezeichnung für die sogenannten Oden Salomos, da jene jüdisch-pharisäischen Ursprunges sind, während diese, 42 an der Zahl, im zweiten nachchristlichen Jahrhundert entstanden.

Freising, 15. September 1956. Meinrad Stenzel.

Boman, Thorleif, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, 2. durchgesehene Auflage, Vandenhoeck und Rupprecht, Göttingen 1954, 168 S., DM 9,80.

Tresmontant, Claude, *Biblisches Denken und hellenistische Überlieferung*, aus dem Französischen übersetzt von F. Stier, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1956, 162 S., DM 10,50.

Die Forderung, das AT nicht isoliert zu betrachten, sondern in den Rahmen seiner altorientalischen Umwelt hineinzustellen, ist heute wohl allgemein anerkannt. So sehr das AT und seine Religion eine Größe für sich darstellt, so zeigt doch eine aufmerksame Betrachtung immer wieder, wie vielfältig die Bibel des AT in der Umwelt verwurzelt ist, in deren Umkreis sie entstanden ist. Daß bei einer solchen Betrachtung zunächst die kanaanäische, dann die sumerisch-akkadische und ägyptische, in geringerem Maße die arabische, churritische und hethitische Umwelt des AT der Betrachtung unterzogen wird, ist natürlich, da eben die genannten Kultur- und Religionskreise aus geographischen und historischen Gründen am meisten in Beziehungen zum alten Israel standen. Man wird aber nicht vergessen dürfen, daß das AT nicht nur ein vorderorientalisches, sondern, weil in Palästina entstanden, auch mittelmeerisches Buch ist und daß im Westen des heiligen Landes die große Welt des Griechentums sich erstreckte, die sicher schon frühzeitig, nicht erst in der Zeit des Hellenismus, in Beziehungen auch zum heiligen Lande stand. Aber auch ganz abgesehen von der Frage nach etwaigen Einflüssen von dorther ist eine Untersuchung über die geistige Struktur dieser beiden Welten, denen ja auch unsere abendländische Kultur so viel verdankt, von hohem Interesse. Dieser Aufgabe unterzieht sich zunächst das jetzt bereits in der zweiten Auflage erschienene Werk des norwegischen Forschers Th. Boman, der, wie er in dem Buche ausführt, sich schon seit geraumer Zeit mit den hier einschlägigen Fragen befaßt hat und nun die reife Frucht seiner Studien vorlegen kann. Ein Vorwort (S. 11—17) beschäftigt sich zunächst allgemein mit dem Problem eines Vergleiches des hebräischen Denkens mit dem griechischen, auf dessen theologische Wichtigkeit für das Verständnis des Christentums hingewiesen wird, das ja die Elemente von beiden in sich vereinigt. Dabei kommt der Verfasser auch auf die Frage zu sprechen, wie das Verhältnis der hebräischen Geistesart zur übrigen semitischen Welt zu denken sei und meint, im großen und ganzen wäre hier die gleiche formale Struktur gegeben, weist aber auch mit Recht darauf hin, daß Israel in erbitterten geistigen Kämpfen und Auseinandersetzungen seine in manchen Punkten doch nicht zu übersehende Sonderart der übrigen Semitenwelt gegenüber bewahrt hat. Ein erster Teil (S. 18—59) befaßt sich mit dem Gegensatz des *dynamischen* und *statischen* Denkens, von dem das erstere als für das hebräische, das letztere als für das griechische Denken maßgebend erwiesen wird. Das zeigt B. zunächst an dem dynamischen

Charakter der hebräischen Stillstands-, Zustands- und Eigenschaftsverben, wobei auch dem Verbum *hājāh* eine ausführliche Schilderung gewidmet wird, über das wir seit einiger Zeit auch die ausgezeichnete Studie von C. H. Ratschow besitzen (Werden und Wirken, BZAW 70 [1941]). Dem wird das statische Sein gegenübergestellt, wie es uns bei den Eleaten und Heraklit, ferner bei Platon entgegentritt. Von besonderem Interesse ist hier der vierte Abschnitt über das „Wort", ein Begriff, der bekanntlich nicht nur im hebräischen, sondern im altorientalischen Denken überhaupt eine große Rolle spielt. Ihm wird die Vorstellung vom griechischen Logos gegenübergestellt, der kein dynamischer, sondern ein intellektueller Begriff ist. Der zweite Teil des Buches (S. 60—103) behandelt das Problem „Eindruck und Aussehen", ein dritter Teil (S. 103—146) jenes von Zeit und Raum in der jeweils bei den beiden Kulturkreisen gegebenen verschiedenen Auffassung, wobei auch das so schwierige Thema der griechischen Verbaltempora zur Sprache kommt. Ein vierter Teil (S. 147—155) befaßt sich mit dem Thema „Symbolismus und Instrumentalismus", worin die beiderseitige Dingauffassung behandelt wird, während der Schlußteil des Werkes (S. 156—165) das Problem „logisches Denken und psychologisches Verstehen" aufgreift. Hier gelangt der Autor zu der Feststellung, das griechische Denken sei synthetisch-architektonisch, das israelitische analytisch, tiefbohrend. Ein kurzer Schlußabschnitt (S. 166—168) bemüht sich um eine Zusammenfassung und psychologische Begründung der Verschiedenheiten der beiden Denkweisen, die sich für B. letztlich daraus erklären, daß die Griechen das Dasein sehend, die Hebräer hörend und empfindend erlebten. Es ist im Rahmen dieser kurzen Besprechung leider nicht möglich, auch nur im entferntesten den ganzen Reichtum an Ideen anzudeuten, der in diesem anregenden Buche uns entgegentritt, das, mag man auch hie und da nicht mit allen Punkten einverstanden sein, doch eine bleibende Bereicherung bezüglich des hier behandelten Fragenkomplexes darstellt.

Das von F. Stier sehr gut verdeutschte Buch von C. Tresmontant ist das Werk eines französischen Philosophen der jüngeren Generation, der bisher vor allem mit ontologischen Untersuchungen sich befaßte. In der Einleitung seines neuen Buches (S. 7ff) legt der Autor dar, welche Ziele er mit seiner Arbeit verfolgt. Er will in der Hauptsache die großen Grundlinien der in der Hl. Schrift implizit vorhandenen Metaphysik herausarbeiten und ihre charakteristischen Unterschiede zur griechischen Denkweise feststellen. Das geschieht in drei großen Kapiteln, von denen das erste (S. 11—98) sich mit der Schöpfung und dem Erschaffenen, das zweite (S. 99—130) mit den Grundzügen der biblischen Anthropologie, das dritte (S. 131—162) mit dem Problem des Erkennens befaßt. Im ersten Kap. sieht Tresmontant den Hauptunterschied zwischen der Welt der Bibel und dem griechischen Denken darin, daß der biblische Schöpfungsgedanke mit seiner Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschaffenem und gefallener Schöpfung, ferner mit seiner Betonung eines ursprünglichen Vollkommenheitszustandes der Schöpfung kein Analogon im griechischen Denken besitzt, das immer wieder dazu neigt, die Materie als Sitz des Bösen aufzufassen und schon die Schöpfung mit einem Falle gleichzusetzen. Im zweiten Kap. wird dargelegt, daß der Hauptunterschied zwischen der biblischen Anthropologie und jener des Platonismus im scharfen Leib-Seele-

Dualismus des letzteren liegt, während die Bibel dafür eine der Philosophie unbekannte Dimension, den Geist (ruach), aufweist, der die Beziehungen zwischen dem Menschen und dem übernatürlichen Teil in ihm beherrscht. Im dritten Kap. sind von besonderem Interesse die Ausführungen des Verfassers über die „Neuung des Verstandes" und die christliche Philosophie, worin dargelegt wird, daß die biblische Metaphysik der Grundhaltung des griechischen Denkens dem Wirklichen, der Zeit, dem Vielfältigen und dem Werden gegenüber ganz entgegengesetzt ist und daß auch der bis in die Neuzeit durch Männer wie Leibniz und Hegel fortgesetzte Vermittlungsversuch des *gnostischen* Denkens scheitern muß, da auch dieses in unüberbrückbaren Gegensatz zu den übernatürlichen Dimensionen der biblischen Offenbarung kommt. Es ist ein gewisser Mangel dieses sonst ebenfalls sehr anregenden Buches, daß es auf der Seite des griechischen Denkens eigentlich doch nur Platonismus und Neuplatonismus anführt, während das wesentlich anders strukturierte Denken des großen Aristoteles fast nicht zur Darstellung gelangt.

Regensburg, 1. März 1957. R. Mayer.

Festschrift für Prof. Dr. Viktor Christian. Vorderasiatische Studien, herausgegeben von Kurt Schubert in Verbindung mit Johannes Botterweck und Johann Knobloch. Verlag: Notring der wissenschaftlichen Verbände Österreichs, Wien 1956, 120 S. in Vari-Typer-Satz, S. 45—.

Kollegen und Schüler haben dem Orientalisten und langjährigen Präsidenten der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, Prof. V. Christian, zum 70. Geburtstag eine inhaltsreiche Festschrift gewidmet, die der Notring der wissenschaftlichen Verbände Österreichs unter großen materiellen Opfern zwar nur im Vari-Typer-Druck, dafür aber um den sehr bescheidenen Verkaufspreis von nur 45 Schillingen in Verlag genommen hat. Die vierzehn Beiträge von Gelehrten aus Österreich und Deutschland stehen unter dem gemeinsamen Titel „Vorderasiatische Studien".

Den Vorrang hat offensichtlich das moderne Thema „Qumran": H.-J. Kandler (Leipzig) hat das Verhältnis der Sekte zu den Essenern neu verglichen (S. 55—65) und die Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten klar hervorgehoben; dabei überwiegen die Ähnlichkeiten auf Grund des bisher vorliegenden Materials so sehr, „daß die Sekte von Chirbet Qumran zwar nicht mit den Essenern des Philo und Josephus gleichzusetzen, aber doch als zum essenischen Sektenbereich gehörig zu betrachten ist". — G. Molin (Graz) verficht (S. 74—82) u. a. die originelle These, daß die *Hymnen* 1 QT (das dem Hebr. entstammende Sigel 1 QH wäre vorzuziehen!) weniger kultische Danksagungslieder sind, „als vielmehr hymnisch gehaltene Meditationen", die wenig Gedankenfortschritt und logischen Aufbau zeigen, „dagegen aber unablässig um einige Punkte kreisen, wobei die verwendeten Bilder sich oft verschieben und traumhaft ineinanderfließen". Das Ich der Lieder ist vermutlich der „Wahre Lehrer" aus dem Habakkukkommentar und der Damaskusschrift. Form, Sprache und theologische Anschauungen zehren ganz vom atl Gedankengut. — Diese Feststellung war auch ein Hauptergebnis der Untersuchung von F. Nötscher „Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte gewesen (BZ NF 1 [1957], 157 f.). Hier in der Festschrift ist Nötscher (Bonn) speziell dem Begriff „Wahrheit"

nachgegangen (S. 83—92) mit all den mannigfachen Inhalten, die Substantiv und Verbum besitzen. — Endlich hat K. Schubert (Wien) die beiden ersten grundlegenden Kolumnen der Kriegsrolle wortgetreu übersetzt und kommentiert (S. 93—99). Der chronologische Ansatz und die Interpretation berührt sich am nächsten mit der jetzt von Y. Yadin besorgten Edition (vgl. BZ NF 1 [1957], 151—56).

Außer den Qumran-Problemen umfaßt das Werk eine bunte Serie von Einzeluntersuchungen, die kurz genannt seien: F. Babinger (München), Ludwig v. Rauter und sein verschollenes Reisebuch 1567/71 (S. 4—11). — J. Botterweck (Tübingen), Zur Eigenart der chronistischen Davidgeschichte (S. 12—31). „Nicht das historische Interesse, wie es gewesen ist, war für den Chronisten ausschlaggebend, sondern die Sorge um das von Jahwe erwählte Israel und die Legitimation der davidischen Dynastie und des jerusalemer Tempels und seines Kultes ließen ihn die Geschichte seines Volkes schreiben" (S. 26). — W. Brandenstein (Graz), Verschollene Sprachen in Vorderasien und der österreichische Beitrag zu ihrer Entzifferung (S. 32—36). Es werden erwähnt: Altpersisch, Elamisch, Hethitisch, Chaldisch, Lykisch, Karisch, Lydisch, Phrygisch, Pisidisch, Kyprisch, Tyrsenisch, Etruskisch. — Sehr instruktiv ist die Abhandlung von R. Haardt (Wien), Die neue Gnosisforschung im Lichte der koptischen Handschriften von Chenoboskion (S. 37—45). Leider ist von den 43 verschiedenen Schriften noch viel zu wenig ediert. — M. Höfner (Tübingen) trägt mit viel Fleiß und Sachkenntnis das Material über „Die altsüdarabischen Monatsnamen" zusammen und erläutert es (S. 46—54). — J. Knobloch (Greifswald), Hethitische Etymologien (S. 66—68). — F. König, der jetzige Erzbischof von Wien, behandelt den Glauben an die Auferstehung der Toten in den Gathas (S. 69—73). Er ist an sich in den Gathas nicht vorhanden, konnte sich aber aus dortigen Ansatzpunkten entwickeln. — Schließlich kommt auch das Spezialgebiet von Prof. Christian zu Wort, die Assyriologie: W. von Soden (Wien), Beiträge zum Verständnis der neuassyrischen Briefe über die Ersatzkönigsriten (S. 100 bis 107) und E. Weidner (Graz), Amts- und Privatarchive aus mittelassyrischer Zeit (S. 111—118); ferner eine kurze ägyptologische Arbeit: G. Thausing (Wien), Amarna-Gedanken in einem Sargtext (S. 108—110).

Die vierzehn Mitarbeiter scheinen Weisung gehabt zu haben, grundsätzlich nur kurz und bündig ihr gewähltes Thema zu behandeln. So kam auf knappem Raum und mit meist kleinen Beiträgen doch eine sehr reichhaltige und wertvolle Festschrift zustande, die dem geehrten Empfänger wie den gelehrten Verfassern zu hoher Ehre gereicht und die „vorderasiatischen Studien" beträchtlich fördert.

München, 19. März 1957. V. Hamp.

Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete, Band III. 1954/55, Heft 1—2, Herausgegeben von F. Stier, Patmos-Verlag Düsseldorf 1956, DM 34,—.

Die BZ ergreift zum erstenmal die Gelegenheit, die IZBG zu würdigen. Vor dem Rezensenten liegt der III. Band, Heft 1—2, ein stattliches Werk mit 232 Seiten in Kleindruck, oder deutlicher ausgedrückt, mit über 1495 Besprechungen. Hierfür benötigt und besitzt Prof. F. Stier einen großen Mitarbeiterstab, der das Material aus 400 Zeitschriften referierend vor-

legt, meist ohne kritische Stellungnahme. Ziel und Methode der neuen und doch seit 1952 schon gut eingeführten IZBG sind bekannt. Die ausführliche, nach Sachgebieten geordnete Sammlung wird in einem übersichtlichen Inhaltsverzeichnis wiederholt, ebenso erleichtern Autorenregister das Auffinden der besprochenen Artikel. Übrigens sind nicht ausschließlich nur Zeitschriftenartikel erfaßt, sondern auch Artikelserien in Festschriften und Reihenpublikationen, ja unter der Abteilung „Hinweise" können sogar einzelne ausgewählte Bücher auftreten.

Der Wert des großangelegten Unternehmens liegt auf der Hand. Denn wer hätte die Kraft, Zeit und Gelegenheit alle irgendwo erscheinenden Zeitschriften nach biblischen oder die Bibelwissenschaft berührenden Beiträgen durchzusuchen oder gar sie aufmerksam durchzuarbeiten? Hier aber werden die Titel der einschlägigen Veröffentlichungen geboten, und da diese oft viel zu wenig sagen, wird Inhalt und Ergebnis kurz vorgelegt. Gerade die referierenden Informationen machen — wie früher bei unserer BZ — den Vorteil gegenüber etwa dem „Elenchus bibliographicus" der *Biblica* aus. Ferner ist IZBG insofern selbständiger, als sie an keine Zeitschrift gekoppelt ist. Dagegen hat freilich *Bib* das Plus, nicht nur die Periodica, sondern die *gesamten* Neuerscheinungen zu erfassen und bei ihrer vierteljährlichen Versandsfrist jeweils die jüngst erschienene Literatur anzuzeigen. Es kann also nicht das eine Organ das andere ersetzen; sie sind beide gleich wertvoll, und es ist eine Freude, zu wissen, daß beide Herausgeber kollegial harmonieren.

Man darf dem kundigen Organisator der IZBG gratulieren, aber auch danken für ein so praktisches Hilfsmittel, um der allzu unübersehbar gewordenen fachwissenschaftlichen Produktion ohne unnötige Zeit- und Geldverluste Herr zu werden.

München, 1. März 1957. V. Hamp.

Dr. August Bertsch, *Kurzgefaßte hebräische Sprachlehre,* W. Kohlhammer, Stuttgart, 217 S., DM 12,60.

Es gehörte viel Mut dazu, eine neue hebräische Sprachlehre herauszubringen, nachdem im deutschen Raum namentlich für den akademischen Unterricht die gründliche Grammatik von O. Grether ([2]1955) vorliegt, ferner der bewährte Strack-Jepsen (15. neubearbeitete Aufl. 1952), dazu in der Sammlung Göschen die zweibändige revidierte Gramm. von Beer-Meyer (1952/55), oder für den Gymnasialunterricht das übersichtliche Hebräische Schulbuch von Hollenberg-Budde-Baumgartner (21. Aufl. 1955). Was den Mut rechtfertigt, ist nicht nur der sehr mäßige Preis bei hervorragender Ausstattung und solidem Leineneinband, sondern vor allem Inhalt und Methode dieses Werkes.

Oberstudienrat Dr. A. Bertsch, viele Jahre als katholischer Religionslehrer und Professor für Hebräisch tätig, hat aus seiner reichen praktischen Erfahrung im Unterricht mit viel pädagogisch-psychologischem Geschick die goldene Mitte zwischen einem Zuviel und Zuwenig gefunden. Klarheit in Sprache und Aufbau, methodisch kluges Voranschreiten bei dauernden Rückverweisen auf bereits Bekanntes, Vergleiche mit der deutschen und lateinischen Grammatik unter bewußtem Verzicht auf andere semitische Sprachen, übersichtlich zusammengestellte Paradigmata im

II. Teil (S. 123—139), aus der Bibel selbst entnommene Übungsstücke und ausgewählte Wörterverzeichnisse im III. Teil (S. 143—216) kennzeichnen den erprobten Schulmann.

Die eigentliche Grammatik bietet der I. Teil (S. 19—120). Eine kurze Einleitung gibt einen Überblick über die semitischen Sprachzweige, speziell das Hebräische. Es folgt die *Schriftlehre,* das Alphabet und die Punktation (S. 22—36). Besonders gründlich wird die *Lautlehre* behandelt (S. 36—45), da sie sprachgeschichtlich sehr wichtig ist und das Fundament für die Formenlehre bietet. Dieser geht noch eine knappe, zusammenfassende Wortbildungslehre voran (S. 45—47). Die *Formenlehre* (48—102) führt zuerst das Nomen, dann die Verba nach der allgemein vorgegebenen Klassifizierung auf. Öftere Verwendung von Tabellen und straffe Gliederung erleichtern den Text und erläutern die im II. Teil visuell dargebotenen Paradigmen. Schließlich führt die *Satzlehre* (S. 102—120) in die Syntax des Nomens und des Verbums sowie in die zusammengesetzten Haupt- und Nebensätze ein.

Nach dieser mehr äußeren Skizzierung wäre auf den spezifisch philologischen Gehalt einzugehen. Er ist reicher als man in einer „kurzgefaßten Sprachlehre" vermuten möchte. Schon der einleitende § 3 über „Das hebräische Alphabet", sodann die Bemerkungen zur Lautlehre und zur Formenlehre zeigen, daß der Vf. über die alten und neuesten hebraistischen Forschungen ausgezeichnet Bescheid weiß. Er hätte es mir in freundschaftlichem Briefwechsel nicht erst zu verraten brauchen, daß semitische Philologie, darunter in erster Linie das Hebräische, seit Jahrzehnten sein besonderes Fachgebiet ist, das vorliegende Werk läßt allenthalben den eifrigen Sprachforscher erkennen, der sich nur aus psychologischen Gründen die Beschränkung auf das Wesentliche auferlegte. Es ist nicht etwa bloß eine Schulgrammatik, sondern ein praktisches Lehrbuch auch für die Theologie- und Philologiestudenten an den Universitäten.

Zum Schluß sei auf die anregende Rezension von Botterweck in der Tübinger Theologischen Quartalschrift 136 (1956), 483—85 verwiesen und der zuversichtliche Wunsch ausgesprochen, die vorliegende Sprachlehre möge unter der studentischen Jugend über die sauere Pflicht hinausführend eine echte Begeisterung für die „Heilige Sprache" fördern und die materialistischen und utilitaristischen Gegenströmungen abwehren helfen.

München, 1. März 1957. **V. Hamp.**

Neutestamentliche Rezensionen

Grill, Severin, *Das Neue Testament nach dem syrischen Text,* Klosterneuburg-München (1955), 120 S.

Es ist ein Verdienst des Verfassers, daß er durch sein volkstümlich geschriebenes Büchlein die aramäische Grundlage der ntlichen Schriften betont. Natürlich greift er nur ausgewählte Stellen, vom Matthäusevangelium angefangen bis zur Apokalypse, heraus. Bei aller sprachlichen Verwandtschaft der syrischen Bibel mit der aramäischen Predigt Jesu und der Apostel geht es aber nicht an, von dem Curetonianus, Sinaiticus und der Peschitta zu behaupten: „Sie stellen sozusagen einen Urtext des Neuen Testamentes

dar“ (S. 5). 2 Petr, 2 und 3 Jo, Jud und Apk finden sich überhaupt noch nicht in der Peschitta. Abgesehen vom aramäischen Ur-Matthäus und der Kindheitsgeschichte bei Lukas ist und bleibt das Griechische die Ursprache der anderen ntlichen Schriften, erst recht der paulinischen Briefe trotz mancher Semitismen. Man denke doch nur an Übersetzungsfehler der syrischen Bibel, die sich lediglich aus dem Griechischen erklären lassen, vom Sinaiticus angefangen bis zur Philoxeniana. Die aramäische Form des NT ist allerdings alles andere als eine wörtliche Übersetzung des griech. Urtextes, manchmal sogar eine targumartige Umschreibung, daher auch die „breitere Darstellung“ (S. 5). Es ist sehr gewagt, den griech. Text durch eine erleichternde (etwa Apg 6, 7 S. 41) oder umschreibende (Lk 5, 10 S. 24: syr. „Heil“ heißt übrigens wörtlich „Leben“ und paßt so zu dem von G. zitierten vivificans) syr. Lesart zu ersetzen oder Harmonisierungstendenzen der Peschitta (etwa Apg 1, 18—19 mit Mt 27, 7 S. 39 ff) stattzugeben. Neben einer ganzen Reihe richtiger Einzelbeobachtungen stehen manche Fehldeutungen, wie z. B. zu 2 Petr 2, 10 (S. 99). Durch ein drucktechnisches Versehen ist S. 99 unten 5, 1—5 und S. 100 oben 5, 10—11 vom vorhergehenden 1. in den 2. Petrusbrief hineingeraten.

Wir sollten die alte syrische Bibel als Übersetzung wie als Kommentar zum NT ehrfürchtig in die Hand nehmen und ihre Sonderlesarten wohl beachten, aber nicht überbewerten.

Bonn, 22. Februar 1957. Joseph Molitor.

Schelkle, Karl Hermann, *Paulus Lehrer der Väter*, Patmos-Verlag Düsseldorf 1956, 458 S., Leinen 30,— DM.

Das sorgfältige und gründliche Werk des Tübinger Exegeten, das die altkirchliche Auslegung von Röm 1—11 in einer bisher unerreichten Vollständigkeit, unter Auswertung der Väterkommentare, der übrigen patristischen Literatur und der Katenen überblicken läßt, erfüllt ein mehrfaches wissenschaftliches Desiderat:

1. Es ist gleichsam eine moderne Katene, die Vers für Vers die Exegese und theologische Deutung der Väter von der ältesten Zeit bis Photius und Arethas von Cäsarea im Osten und Augustinus im Westen vorlegt. Sch. reiht die Aussprüche der Väter aber nicht einfach schematisch aneinander, sondern paßt sich mit großem Geschick den jeweiligen Erfordernissen des Textes an: Er stellt die einzelnen Abschnitte von vornherein unter einen bestimmten theologischen Gesichtspunkt und befragt die Väter auf ihr Verständnis, behandelt gesondert Einzelfragen aus der Auslegungsgeschichte, geht christologischen und trinitarischen Deutungen nach und fügt die geordneten Antworten in dogmengeschichtliche Zusammenhänge ein. Knappe Urteile und Vergleiche mit der modernen Auslegung sieben die Spreu vom Weizen. Die objektive, bisweilen schonungslose Kritik von Deutungen, die der theologischen Aussage des Apostels nicht gerecht werden, sie abschwächen, ummünzen und selbst ins Gegenteil verkehren, ist besonderer Anerkennung wert. Um so williger folgt man dem Verfasser, wenn er mit liebevollem Verständnis die Absichten der Väter aufdeckt und ihre theologischen Leistungen würdigt. So wird dieses Werk für jeden Kommentator des Röm ein Hilfsmittel, um verschüttete Schätze der Patristik auszuwerten. Ein Verzeichnis griechischer Wörter und ein Sachregister erhöhen die wissenschaftliche Brauchbarkeit.

2. Darüber hinaus ist es ein Beitrag zur Beurteilung der patristischen Exegese und ihrer Auslegungsnormen überhaupt, da sie sich an diesem konkreten Material gut studieren läßt. Mag es durch die Zielsetzung und Blickrichtung des Verfassers mitbedingt sein, man gewinnt jedenfalls den Eindruck, daß die Väter, auch jene aus der alexandrinischen Schule, zunächst um den Literalsinn bemüht waren und erst mit Abstand Akkomodation und Allegorese betrieben. Häufig werden sie erst durch ernste theologische Schwierigkeiten zu übertragenen und allegorischen Deutungen geführt. Bei nicht wenigen Exegeten, besonders bei Origenes, ist allerdings die Überzeugung erkennbar, daß der Heiligen Schrift ein mehrfacher Sinn innewohnt, eine Überzeugung, die sich oft in der Vorlage verschiedener und miteinander gültiger Deutungen kundtut; die spätere Schullehre vom verschiedenen Schriftsinn kann sich also mit Recht auf die Väter berufen. Der gedankenreiche Origenes ist wie ein Meer für die Späteren, und man fühlt Sch. sein Bedauern nach, daß der Kommentar des großen Alexandriners wohl nie mehr vollständig zu rekonstruieren ist, dankt ihm aber auch die Sorgfalt, mit der er alles einschlägige Material sammelt und prüft. Man wünschte freilich, daß Sch. nach seiner ausgedehnten Kenntnis der hermeneutischen Frage noch weiter nachginge.

3. Die historische Forschung verdankt dem Verfasser manche neue Einsichten. Für die Auslegungsgeschichte ist Sch. bemüht, die jeweils sich bildenden Abhängigkeiten und exegetischen Traditionen aufzudecken. Er verfolgt die Auslegung von frühen Vätern (wieder: Origenes!) bis in späte Jahrhunderte, weist wiederholt nach, wie Ambrosius der griechischen Exegese verpflichtet ist, oder zeigt auch, wie sich Augustinus allmählich von übernommenen Auffassungen losringt. Manche Exegeten treten scharf profiliert hervor, nicht nur die großen Meister, sondern auch etwa ein Pelagius und Ambrosiaster. Auch die Dogmengeschichte wird manchen Gewinn buchen. Den Hauptertrag hat Sch. selbst in einer verständnisreichen Zusammenfassung (S. 413—441) herausgehoben. Den patristischen Fortschritt erkennt man darin, daß Sch. fast für jeden Vers neues Material, besonders aus den Katenen, beibringt. Eine nebenabfallende Frucht ist das Urteil über Origenes und die Dokumente, die uns zur Rekonstruktion seines Kommentars zur Verfügung stehen. Sch. behandelt diese Frage in einem Anhang (S. 443—448); er erkennt zwar an, daß Rufin bei seiner Übersetzung, z. T. durch dogmatische Bedenken veranlaßt, stark kürzte, bestreitet aber, daß die Scholien der Katenen echte Stücke des Urtextes sind. Auch sie seien vom Excerptor in eigener Formung gestaltet, sogar meist sehr frei, oft nur das Ergebnis des Beweisganges aufnehmend (444). Im ganzen gelangt Sch. zu einer höheren Schätzung Rufins als bisher; der Hauptwert der Katenen liege darin, daß sie viel kostbares Sondergut über Rufin hinaus enthalten.

Soweit zur wissenschaftlichen Handreichung (Druck und Ausstattung sind vorzüglich; ein sinnstörender Druckfehler: S. 392, Zeile 13 v. u. statt „quantitativ" lies „qualitativ". S. 317, Zeile 15 v. o. heißt es statt „Substanz" wohl besser „Hypostase"). Aber darüber erhebt sich die Frage, was uns die Väterauslegung noch heute bedeutet. Sch. hat dieses Anliegen in seinen wertenden Urteilen, seiner wertvollen Zusammenfassung und auch in seinem Beitrag „Über alte und neue Auslegung" in *diesem* Heft aufgegriffen. Vielleicht darf der Rezensent nach aufmerksamer Lektüre des

verdienstvollen Werkes noch ein paar persönliche Eindrücke anfügen, die sich aus der Sicht des heutigen Exegeten bildeten, den aufgezeigten Wert des Studiums der Väter aber nicht schmälern möchten:

1. Der Väterauslegung merkt man an, daß sie aus der *Meditation* erwuchs und in ihr reifte. Darin liegt ihre Stärke und Schwäche: die Stärke einer mit gläubigem und liebendem Sinn betriebenen Exegese, die theologisch und religiös fruchtbar ist; die Schwäche eines oft mangelhaften Hinhörens auf das, was der Apostel sagt, eines Ins-Wort-Fallens, ja Korrigierens aus der Fülle eigener Gedanken und kirchlicher Überzeugungen.

2. Die Väter achten wenig auf die größeren *Zusammenhänge* und gedanklichen Entwicklungen des Briefes. Täten sie es, so blieben ihnen manche Irrtümer erspart, z. B. in c. 2 (wen redet Paulus an? Wie beurteilt er selbst Juden und Heiden?). Wir wissen heute, wie das Achten auf den Aufbau und die Gedankenführung das positive Verständnis fördert; das gilt z. B. für c. 5 mit den beiden Abschnitten V. 1—11 und V. 12—21, die beide in ihrer Weise die Sicherheit und Größe des erwarteten Endheils, zunächst im Blick auf die Erlösten als solche, dann ausgeweitet im Blick auf die ganze Menschheitsgeschichte, darlegen (vgl. G. Bornkamm, Das Ende des Gesetzes, 1952, 78—90; J. Dupont in RB 1955, 372—383). Vielleicht ist Sch. selbst zu sehr auf das Problem von Erbtod und Erbsünde festgelegt; die Überschrift zu 5, 12—21 („Die Allgemeinheit von Sünde und Tod") trifft nicht den theologischen Skopus des Abschnittes. Auch dem hohen Gedankengang der paulinischen „Theodizee" in c. 9—11 vermögen die Väter nicht zu folgen (auch hier unzulängliche Überschriften, namentlich für c. 10). Mir scheint, daß sich daraus auch mancherlei Umdeutungen bei den Vätern, z. B. vom leiblichen auf den geistig-sittlichen Tod, vom physischen Leib auf ein Gesamtcorpus oder das Corpus Christi mysticum, erklären.

3. Die Väter stehen der wurzelhaft *jüdischen Denkweise* Pauli ziemlich fremd gegenüber. Das trifft nicht etwa bloß auf Clemens von Alex. zu, für den Sch. öfter feststellen muß, daß er Paulus in seine christlich-hellenistische „Gnosis" umdeutet. Warum stehen die Väter vor vielen Ausführungen Pauli über das „Gesetz" ratlos und fallen in eine unangebrachte und dogmatisch unnötige Apologetik? Weil sie dem heilsgeschichtlichen Denken Pauli entfremdet sind! So wird das Naturgesetz übermäßig geschätzt und falsch berufen und nicht selten die ganze Exegese verdorben (vgl. S. 82, 92, 104, 168, 222, 232 f, 257). Ihr gläubiger Sinn, gleichsam ihr dogmatischer Instinkt, bewahrt sie vor glaubensmäßigen Irrtümern, zu denen sie vielleicht der Wortlaut verleiten könnte — aber um den Preis einer Textvergewaltigung; weder das eine noch das andere wäre nötig, wenn sie sich dem Apostel in seiner Denkweise besser anpassen könnten. Freilich lehren sie uns damit, lieber der eigenen Erkenntnis zu mißtrauen als der kirchlichen Lehre untreu zu werden; wer um die Wahrheit ringt, darf sich aber auch nicht vorschnell mit Antworten zufrieden geben, die der Text als unwahr richtet.

4. Die Väterexegese stellt Paulus und seine Theologie nicht in die *theologische Entwicklung der Urkirche* hinein; sonst verstände sie manche Formulierungen Pauli leichter und einfacher. Wenn wir z. B. hinter 1, 3 f ein christologisches Bekenntnis der Urkirche annehmen, dessen urtümliche Fassung sich Paulus zu eigen machte, oder hinter 4, 25 die urchristliche

Knecht-Gottes-Christologie vermuten oder hinter 8, 32 und 34 wieder andere schrifttheologische Anschauungen erkennen, sind die Steine beseitigt, über die die Väter mit dem Gepäck ihrer theologischen Begrifflichkeit stolperten. Andererseits bewog sie das Gewicht ihrer theologischen Ausrüstung, mehr noch ihr in vielen Streitigkeiten gefestigter und vertiefter Glaube zu einer christologischen und trinitarischen Exegese, die uns zu ernstem Nachdenken über unsere hermeneutischen Prinzipien veranlassen muß.

5. Die Väter sind in sehr vielen Fragen, wie das von Sch. vorgelegte Material mit wünschenswerter Deutlichkeit zeigt, *nicht einträchtig* und gehen auch in Lehrmeinungen oft eigene Wege — aber das wollen wir nicht beanstanden! Im Gegenteil zeigt sich hierin bei aller Einheit der Glaubensüberzeugung ein Streben in die Weite, eine Freiheit des Geistes, eine katholische Großzügigkeit, die im Raum der neueren Exegese aus einem falsch verstandenen Traditionalismus bisweilen angefochten wird. Da leisten uns die alten Exegeten Hilfestellung und reichen uns auch sonst brüderlich die Hand, sofern wir nur mit ihnen im gleichen Haus der Kirche wohnen wollen.

Bamberg, 18. Februar 1957. Rudolf Schnackenburg.

Zwei neue Jesus-Bücher

Bornkamm, Günther, *Jesus von Nazareth* (Urban-Bücher), Stuttgart (Kohlhammer) 1956.

Stauffer, Ethelbert, *Jesus, Gestalt und Geschichte* (Dalp-Taschenbücher 332), Bern (Francke) 1957.

Fast gleichzeitig sind diese beiden neuen Jesusbücher erschienen, die in mehr als einer Hinsicht zum Vergleich reizen. Äußerlich gesehen, besitzen sie manches Gemeinsame: Beide bieten sich in einer wohlfeilen Reihe an und sind in einer flüssigen, ja mitreißenden Sprache für den modernen Menschen geschrieben. Beide behandeln ihren hohen Gegenstand sachlich und doch nicht ohne Wärme; beide stammen aus der Feder sachkundiger Forscher, die es verstehen, den geistig gebildeten und interessierten Leser in die Problematik der Quellen und der geschichtlichen Grundlagen unserer Religion einzuführen, bei der historisch-kritischen Methode festzuhalten und doch schließlich vor die Frage des Glaubens zu stellen. Und doch, wie verschieden sind, inhaltlich gesehen, Weg und Ergebnis! Ist das ein Anzeichen für eine Krisis der neutestamentlichen Wissenschaft? Mir scheint, nein! Denn vom wissenschaftlichen Standpunkt aus muß man urteilen: Stauffers Werk ist ein gewagter *Versuch*, Bornkamms Buch eine wohlbedachte *Bestandsaufnahme*.

Das Dilemma, in das die Leben-Jesu-Forschung durch die wissenschaftliche Entwicklung der letzten Jahrzehnte geraten ist, stellen beide Autoren zu Beginn mit aller Deutlichkeit heraus: Auf Grund der Eigenart unserer Evangelien ist es unmöglich, eine Biographie Jesu oder auch nur eine einigermaßen zusammenhängende, den Historiker befriedigende Darstellung seines Wirkens, des äußeren Ablaufs der Geschehnisse oder gar der innerlich treibenden Faktoren zu geben. Die dichte Verwobenheit von Geschichte und Glaube in den Evv verwehrt es beiden Forschern, sichere

geschichtliche Urteile zu fällen — um die es ihnen doch geht! Stauffer nun will mit neuem historischem Ansatz, unter Heranziehung der bislang für unergiebig und unzuverlässig gehaltenen außerchristlichen Quellen (der indirekten für die Umwelt Jesu und der direkten jüdischer und anderer Jesuspolemik) größere Klarheit gewinnen, Bornkamm dagegen — nach über drei Jahrzehnten formgeschichtlicher Arbeit — durch sorgfältige und besonnene Scheidung zwischen Gemeindekerygma und dahinterliegender echter Jesusüberlieferung, soweit überhaupt möglich, das Ursprüngliche an Jesu Gestalt, Wollen und Wirken feststellen. Stauffer wird mit seiner Quellenbewertung und -ausnutzung (auch innerhalb des NT: Joh erhält die Führung vor den Synoptikern!) zum Revolutionär, Bornkamm zu einem vom Kampf vorsichtig und weise gewordenen Beurteiler.

Stauffers Buch ist nun doch zu einer „Geschichte" Jesu geworden, mehr noch: zu einem Drama. Schon Kindheit und Frühzeit Jesu sucht er klar ins Licht der Geschichte zu heben (mit beachtlichen, z. T. neuen Gründen für die Zuverlässigkeit der Berichte), konzentriert dann aber seine Darstellung auf die Zuspitzung des Konflikts Jesu mit den führenden Kreisen seines Volkes bis hin zum Religionsprozeß vor dem Hohenrat und dem politischen Prozeß vor dem römischen Richter und will sie besonders durch genaue Beachtung der jüdischen Verhältnisse und Rechtsanschauungen stützen. So rollt eine Tragödie ab, die um ihrer einzigartigen Hauptfigur und einmaligen Bedeutung willen aufs tiefste ergreift und bewegt, nicht zuletzt durch die glänzende Rhetorik des Autors. Aber wieviel wird hier kombiniert und postuliert, wieviel an kühnen Thesen und Hypothesen hingeworfen! Schließlich hebt sich ein Jesusbild heraus, das in der Theophanieformel „Ich bin es" (die noch der wissenschaftlichen Diskussion harrt) gipfelt. Man lese selbst über das Bekenntnis des Staufferschen Jesus nach (130—146), das wohl auch das Bekenntnis des Forschers Stauffer zu Jesus ist! Ist es das geschichtliche Jesusbild? Die von St. angewendeten Methoden und die von ihm getroffenen Entscheidungen unterliegen einer so starken Problematik, das ihm wahrscheinlich nur wenige Forscher folgen werden. Das im einzelnen darzulegen, würde zu weit führen. Nur einen Vorwurf dürfen wir nicht unterdrücken: Es gehört wohl doch zur Pflicht eines Gelehrten, gerade auch in einem Buch für weitere Kreise, den Sicherheitsgrad des jeweiligen Urteils anzugeben. Darf man *kategorisch* erklären: „Jesus ist aus dem Täuferkreis, der Täufer ist aus der Qumranbewegung hervorgegangen" (63)? Oder: „In denselben Tagen, in denen der Täufer als Thorafanatiker verhaftet wurde, hat sein einstiger Lieblingsschüler Jesus offiziell mit der Thora gebrochen" (62)? Dieser „Umschwung" im Leben Jesu ist eine reine Konstruktion und danach noch vieles. So muß man leider den Leser, der neue Belehrung über die Geschichte Jesu sucht, zur Vorsicht mahnen. Die Wissenschaft wird urteilen, daß St. in den Fehler der früheren „Leben Jesu" zurückgefallen und sein Versuch mißlungen ist, auch wenn er neue Fragestellungen anregt.

Ganz anders Bornkamm! In den historischen Fragen hält er sich vorwiegend an die Synoptiker, gibt entsprechend der Quellenlage oft nur bedingte und vorsichtige Urteile ab, schließt sich aber eher kritischen Ansichten an (z. B.: jüdischer Prozeß unhistorisch). Indes, sie beschäftigen ihn überhaupt nur wenig. Ihm liegt vor allem daran, die ureigene Botschaft Jesu und von ihr aus auch Jesu Gestalt und Wollen in den Blick zu

bekommen. Er entfaltet die Verkündigung Jesu in drei Themenkreisen: der Anbruch der Herrschaft Gottes, der Wille Gottes, Jüngerschaft. Auf diese meisterlich abgewogene, die Forschungsergebnisse (z. B. für die Gleichnisse Jesu) glücklich auswertende, im ganzen positive Darstellung kann hier nur hingewiesen werden. In der entscheidenden Frage, wer Jesus war und was er künden wollte, bekennt sich B. einerseits zu vielen kritischen Positionen seines Lehrers R. Bultmann und seines Vorgängers M. Dibelius, vermeidet aber andererseits die Extreme und korrigiert nicht selten die Meister, von denen er lernte. Trotz aller Problematik um den „historischen Jesus" verlegt und versperrt er nicht völlig (wie Bultmann) den Weg zu ihm, sondern erklärt diese Bemühung nicht nur für erlaubt, sondern sogar für geboten, weil schon der Urkirche an der vorösterlichen Geschichte Jesu gelegen war und die Evangelien bekunden wollen, daß der Glaube an Christus von einer vorgegebenen Geschichte lebt (20). Auch die Messiasfrage will er nicht einklammern, rückt sie aber bewußt ans Ende. Er bezweifelt nicht, daß Jesu Auftreten und Wirken messianische Hoffnungen entzünden mußte, auch nicht, daß sein Wort wirklich Tat und Ereignis und sein Wirken Zeichen der schon anbrechenden Herrschaft Gottes war (155 f), wohl aber, daß Jesus selbst die Messiasfrage an den Anfang oder in den Mittelpunkt gerückt habe. Die Frage nach seinem „messianischen Bewußtsein" sei falsch gestellt; sie spiele bei ihm gar keine Rolle. Der messianische Anspruch Jesu in den Evv stamme erst aus der Gemeindedogmatik; *sämtliche* messianische Bezeichnungen Jesu seien ihm erst später verliehen oder in den Mund gelegt worden, auch der „Menschensohn" (160 ff). Damit bleibt B.'s Werk freilich in einer eigentümlichen Schwebe. Die radikalen Antworten jener Forscher, die den „historischen Jesus" gänzlich preisgeben und sich allein an den „Christus des Glaubens" oder das in die Entscheidung rufende „Wort" des verkündigten Christus halten, sind ihm fraglich geworden; aber der positiven Antwort derjenigen, die sich auch den kündenden Jesus nicht ohne einen messianischen Anspruch denken können, vermag er ebenfalls nicht zuzustimmen. Ob nicht auch dieser Bornkammsche Jesus eher eine moderne als eine im damaligen Judentum mögliche Gestalt ist?

Bamberg, 1. April 1957. R. Schnackenburg.

Kremer, Jacob, *Was an den Leiden Christi noch mangelt.* Eine interpretationsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zu Kol 1, 24b (Bonner Bibl. Beiträge, hrsg. von Fr. Nötscher und K. Th. Schäfer 12). XXII und 207 S. Bonn, Peter Hanstein 1956, DM 24,50.

Von dem Satz des Kol, um dessen Auslegung und Auslegungsgeschichte sich die vorliegende Arbeit, eine von K. Prümm angeregte und von der Gregoriana als Diss. angenommene Untersuchung, bemüht, darf man mit gleichem Recht sagen, was der alte Davenant vor 330 Jahren von einem anderen Vers desselben Briefes (1, 20) geschrieben hat: torquet interpretes et vicissim ab illis torquetur. Dafür legt der dreiviertel des ganzen Buches umfassende auslegungsgeschichtliche Teil der Arbeit ein beredtes Zeugnis ab. Der Vf. gliedert die Geschichte der Deutung des schwierigen Paulusverses, durchaus sachgemäß, in sechs Abschnitte (Die griech. Ausleger bis zu Euthymius Zigabenus, die latein. Väter, das latein. Mittelalter usw.) und

gelangt dabei erwartungsgemäß zu gewissen Haupttypen des Verständnisses. Den besonderen Dank des Lesers hat er sich dabei dadurch verdient, daß er am Schluß eines jeden von diesen Abschnitten einen zusammenfassenden Rückblick beifügt, der das Verständnis erheblich erleichtert. Über das Problem des paulinischen Satzes sind alle Ausleger einig, so weit auch ihre Lösungen auseinander gehen: was meint der Apostel, wenn er sagt, er ergänze (oder erstatte) in seinem Fleische, was an den Drangsalen Christi mangelt? Nach Joh. Chrysostomus, der hier wie immer die griech. Exegese nach ihm nachhaltig beeinflußt hat, will Pl sagen, er erdulde *im Auftrag und an Christi Stelle* Drangsale, und darum sei es letztlich Christus selbst, der so sein Leiden fortsetzt. Theodor von Mopsuestia und Theodoret von Kyrrhos gehen darin über Chrysostomus hinaus, daß sie als zum Heilswerk Christi gehörig auch die Verkündigung des Evangeliums, mit der Leiden verbunden sind, rechnen. Diese Leiden an Stelle Christi zu ertragen, sei Aufgabe der Apostel. Bei den Lateinern hat erwartungsgemäß Augustinus sich nicht nur um das Verständnis des Textes besonders bemüht, sondern ist auch für die Folgezeit bis ins Mittelalter hinein am einflußreichsten geworden. Weil Christus als Haupt der Kirche mit dieser, die sein Leib ist, eine Einheit bildet, darum kann Pl nach Augustinus von dem erhöhten Herrn sagen, daß er auch im Zustand der Verklärung Anteil an den Leiden seines Leibes habe. Als Glied dieses Leibes aber kann Pl diese Leiden Christi ergänzen. Hervorheben möchte ich aus diesem Teil der Untersuchung, daß weder die Griechen noch die Lateiner auf ἀντι- in dem Verbum ἀνταναπληρῶ besonderes Gewicht legen. Pelagius war der erste, der τοῦ Χριστοῦ nicht als gen. subj., sondern als gen. qualitatis versteht. Die Deutung als gen. subj. aber bleibt bis in die neueste Zeit herein herrschend. Erst in den letzten Jahrzehnten hat man im Zusammenhang mit der Erforschung der paulin. Christusmystik eine neue Deutung dieses Genitivs vorgeschlagen, neben der jedoch die alte immer noch lebendig bleibt. Es ist aber nicht möglich, hier die Geschichte der Auslegung des Paulusverses, wie sie der Vf. mit einem gewaltigen Aufgebot von Sammelfleiß, Scharfsinn und auf die feinsten Unterschiede achtender Sorgfalt dargestellt hat, auch nur in den Hauptzügen zu skizzieren. Das Hauptergebnis ist jedenfalls dies, daß es keine Deutung des Textes gibt, die man mit einigem Recht die traditionelle nennen könnte.

Ich wende mich dem eigenen Deutungsversuch des Vf. zu. Mit Entschiedenheit hält er einmal daran fest, daß Pl unter den θλίψεις τοῦ Χριστοῦ nicht seine eigenen noch fehlenden Leiden versteht, sondern die von einer anderen Person, nämlich Christus, erduldeten. Nur wenn dem so ist, kann Pl von einem ἀ ν τ αναπληροῦν sprechen. Weil man ihm aber nicht die Meinung zuschreiben kann, Christi Passion sei irgendwie unvollständig gewesen, so macht sich der Vf. die Meinung zu eigen, daß mit den θλιψεις τοῦ Χριστοῦ eben nicht das Sühneleiden Christi bezeichnet sei, sondern, wie auch das Nomen θλῖψις beweise, seine mit der Verkündigung verbundenen Mühen und Leiden, also das, was frühere Ausleger die ädifikatorischen Leiden Christi genannt haben. Kr. kann aber nicht umhin zuzugeben, daß es immer noch schwierig bleibt, anzunehmen, Christus habe nach der Meinung des Pl nicht sein volles Pensum auch an ädifikatorischen Leiden erduldet. Das nötigt ihn zu einer Erweiterung des Subjekts τοῦ Χριστοῦ. Er gibt aber auch zu, daß nicht jede andere als die von ihm vertretene Deu-

tung des Verbums ἀνταναπληρῶ und im Zusammenhang damit auch des Genitivs τοῦ Χριστοῦ ausgeschlossen sei, daß diese jedoch erst bewiesen werden müsse. Auch ὑστέρημα fordere nicht unbedingt, daß τοῦ Χριστοῦ gen. subj. sein müsse. Dieses Zugeständnis macht der Vf. wohl auf Grund der Erkenntnis, daß er mit der Beschränkung der θλίψεις τοῦ Χριστοῦ auf die persönlichen Leiden Christi nicht zurecht kommt. Gegen die zwei Formen, in denen die Deutung der θλίψεις τοῦ Χριστοῦ auf die eigenen Leiden des Paulus auftritt, wendet er folgendes ein: Wenn (so die protest. Anschauung) die Leiden des Pl ein *Miterleiden* (nicht ein Nacherleben) der Leiden Christi sind, dann ist bei ihnen kein ὑστέρημα möglich. Wenn aber (so die kath. Vertreter der myst. Deutung) die Leiden des Pl ein Nachvollziehen der Leiden Christi sind, dann sei es zwar möglich, bei ihnen von einem Mangel zu sprechen, solange die Leidensnachfolge nicht vollkommen ist. Aber, fragt Kr., verliert dann nicht der Genitiv τοῦ Χριστοῦ, weil Christi eigene Leiden nicht mehr mitgemeint sind, seine Berechtigung? M. E. hätte Kr. hier das Problem der „Christusgenitive" näher prüfen sollen. Die „mystische" Deutung unterscheidet sich von der augustinischen, nach welcher τοῦ Χριστοῦ Christus als das Haupt des Leibes, der Kirche, bezeichnen soll und Christus selbst der „letztlich" in der Kirche Leidende ist, dadurch, daß jene Christus gar nicht in Pl (oder der Kirche überhaupt) leidend denkt. Kr. selbst hält, wie schon gesagt, daran fest, daß τοῦ Χριστοῦ nur gen. subj. sein könne und zunächst den historischen Christus meine — aber nicht diesen allein. Er macht sich die Anschauung des Chrysostomus als die bestmögliche zu eigen. Darnach hat Christus mit seinem Tode noch nicht alles gelitten, was er zum Heile der Menschen leiden wollte. Er habe sich nämlich, so Chrysostomus, verpflichtet, noch mehr zu leiden, als ihm von seinem Vater bestimmt war, zwar nicht in eigener Person, wohl aber in den Aposteln als seinen Stellvertretern. Die Frage drängt sich sofort auf: woher weiß das Chrysostomus? Ist das nicht eine reine Behauptung, die nur gemacht ist, um das in τὰ ὑστερήματα liegende Problem zu beseitigen? In der Lehre des Pl hat dieser Gedanke sonst nirgends eine Stütze, daß seine Leiden und die der Kirche überhaupt nicht eigentlich in Gottes Heilsplan ihren letzten Grund haben. Wenn die Ansicht des Chrysostomus so wenig Anklang gefunden hat, so wird man den Grund dafür doch nicht, wie Kr. (190) meint, nur darin sehen dürfen, daß Chr. sie in einer Homilie und nicht einfach und verständlich genug vorgetragen hat. Was ihr fehlt, ist nicht allein die klare und eindrucksvolle Formulierung. Sie ist und bleibt auch sachlich belastet. Auch die Ausführungen, mit denen Kr. selbst diese Meinung besser zu begründen sucht, sind rein spekulativ. Was Pl durch seine Leiden ergänzt (oder erstattet), sind eben doch nicht wirklich, sondern nur „letztlich" die Leiden Christi. Das Problem, das in dem Ausdruck τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ liegt, bleibt, sobald man an dem Verständnis des Genitivs τοῦ Χριστοῦ als gen. subj. festhält, unlösbar. Unhaltbar ist aber m. E. besonders die Unterscheidung zwischen dem Sühneleiden und den „ädifikatorischen" Leiden Christi. Sie ist dem paulinischen Denken gänzlich fremd. Der Christus, den Pl kennt und der sein Denken beherrscht, ist ausschließlich der Gekreuzigte und der erhöhte Herr. Es ist längst gesehen und oft ausgesprochen worden, daß der sog. „historische" Jesus, der Lehrer und Wundertäter, in seinen sämtlichen Briefen vollkommen zurücktritt. Unter den Motiven der ethischen Paränese spielt

das Beispiel Christi eine auffallend geringe Rolle. Und wo Pl einmal auf dieses Beispiel hinweist, da meint er dabei die Selbsthingabe Jesu in den Kreuzestod (Röm 15, 3. 7; Phil 2, 7; Eph 4, 32 ff) als Vorbild der Selbstlosigkeit. Und wo Pl seine eigenen Leiden in Beziehung zu den Leiden Christi bringt, da denkt er offenkundig jedesmal an die Passion Jesu (2 Kor 4, 10; Phil 3, 10; Röm 8, 17). Bei dieser aber gibt es keinerlei ὑστέρημα, das Pl auszufüllen denken könnte. Kr.'s mit viel Scharfsinn unternommener Erklärungsversuch wird darum nicht das letzte Wort der Exegese bleiben. Wenn ich dies feststellen zu müssen glaube, so liegt es mir durchaus ferne, seine Arbeit als ganzes für wertlos zu erklären. Die mit so viel Sorgfalt durchgeführte Bestandsaufnahme über die gesamte Geschichte der Auslegung des Pl-Wortes verleiht seinem Buch einen bleibenden Wert.

München, 11. April 1957. Josef Schmid.

resumé à '957

Biblische Zeitschrift

herausgegeben von

Dr. Vinzenz Hamp
Professor der alttestamentlichen Exegese
an der Universität in München

Dr. Rudolf Schnackenburg
Professor der neutestamentlichen Exegese
an der phil.-theol. Hochschule in Bamberg

Neue Folge | Januar 1957 | Jahrgang 1 - Heft 1

INHALT

VERLAG FERDINAND SCHÖNINGH PADERBORN

Die „Biblische Zeitschrift“ erscheint im Januar und Juli eines jeden Jahres:
Umfang pro Heft: 160 Seiten, Preis des Heftes: DM 15,—
Nur Jahresabonnement möglich

Schriftleitung: *Altes Testament:* Universitätsprofessor Dr. Vinzenz Hamp, München 23, Karl-Theodor-Str. 47/I links

Neues Testament: HochschulprofessorDr.Rudolf Schnackenburg, Bamberg, St. Getreustr. 22a

---

Verlag: Ferdinand Schöningh, Paderborn

Bankverbindungen: Commerzbank-Bankverein und Deutsche Bank, Paderborn
Postscheck: Hannover 1533, Basel V 24445

Die Mitarbeiter dieses Heftes sind:

Se. Exz. Bischof Dr. Joseph *Freundorfer*, Augsburg — Prof. Dr. Rudolf *Mayer*, Regensburg, Ägidienplatz II/II — Prälat Univ.-Prof. Dr. Max *Meinertz*, Münster i. W., Kapitelweg 14 — Privatdozent DDr. Joseph *Molitor*, Sechtem bei Bonn, Königstr. 3 — Prof. Dr. Franz *Mußner*, Trier, Weberbachstr. 72 — Univ.-Prof. DDr. Friedrich *Nötscher*, Bonn, Reuterstr. 76 — Prof. Dr. Martin *Rehm*, Eichstätt/Bay., Ostenstr. F 17e — Univ.-Prof. Dr. Heinrich *Schlier*, Bonn, Wegelerstr. 2 — Univ.-Prof. Dr. Josef *Schmid*, München 19, Franz-Marc-Str. 12 — Univ.-Prof. Dr. Anton *Vögtle*, Freiburg, Johann-von-Weerth-Str. 12.

Imprimatur. Paderbornae, die 19 m. decembris 1956. Vicarius Generalis Dr. Tuschen